# पूज्यपादेन आचार्यमहाप्रज्ञेन प्रणीता
# जैनन्यायपञ्चाशती
# (न्यायप्रकाशिकाव्याख्यायुता)



व्याख्याकार–पं. विश्वनाथ मिश्र
सम्पादक–शासनश्री मुनि राजेन्द्र कुमार

# पूज्यपादेन आचार्यमहाप्रज्ञेन प्रणीता

# जैनन्यायपञ्चाशती

( न्यायप्रकाशिकाव्याख्यायुता )

व्याख्याकार :

पं. विश्वनाथमिश्रः

आचार्यः जैनविद्याविभागे

जैन विश्वभारती विश्वविद्यालये

सम्पादकः

शासनश्रीः मुनिः राजेन्द्र कुमारः

प्रकाशकः

जैन विश्वभारती संस्थानम्

( मान्य विश्वविद्यालय )

लाडनूं-३४१३०६, राजस्थान

ISBN : 978-81-910633-7-0

लेखक : आचार्य महाप्रज्ञ

व्याख्याकार : पं. विश्वनाथ मिश्र

सम्पादक : शासनश्री मुनि राजेन्द्र कुमार

प्रथम संस्करण : 2012

मूल्य : 100 रुपये

प्रकाशक : जैन विश्वभारती संस्थान
(मान्य विश्वविद्यालय)
लाडनूँ - 341306, राजस्थान
सम्पर्क–01581-226110

मुद्रक : श्री वर्धमान प्रैस, नवीन शाहदरा,
दिल्ली - 110032

# शुभाशंसा

शास्त्रजगति न्यायशास्त्रस्यापि महत्त्वपूर्णं स्थानं वरिवर्त्ति। विषयमेनमधिकृत्य बहवो ग्रन्था विद्वद्वरेण्यैर्लिखिताः सन्ति। तान् ग्रन्थान् पाठं पाठं विद्यार्थी न्यायशास्त्रवेत्ता भवितुमर्हति। जैनदर्शने न्यायमधिकृत्य नैके ग्रन्थाः प्रणीता विचक्षणवर्यैः।

विपश्चिदपश्चिमैः परमपूज्यैराचार्यमहाप्रज्ञवर्यैरस्तोकाः ग्रन्था व्यरचिषत। तेषु एको लघुकायः ग्रन्थः '**जैनन्यायपञ्चाशती**' विलसति। लघावस्मिन् ग्रन्थे आर्हतन्यायशास्त्रस्य शोभनं चित्रणं चकास्ति।

**पंडितवर्येण विश्वनाथमिश्रमहोदयेन** अस्योपरि 'न्यायप्रकाशिकानाम्नी' व्याख्याव्यलेखि। दृष्टिगोचरीभवति प्रकाण्डं पाण्डित्यं मिश्रमहाशये। अस्मिन् कार्ये तेरापंथधर्मसंघस्य लब्धवर्णस्य **शासनश्रीमुनि राजेन्द्रकुमारमहाभागस्यापि** श्रमशीकराः संलग्नाः सन्ति।

गीर्वाणवाण्यां विरचितस्यास्य ग्रन्थस्य व्याख्यायाश्च हिन्दीभाषारूपान्तरणमपि विहितमस्ति। अनेन स्वल्पसंस्कृतज्ञानां कृतेऽपि असंस्कृतज्ञानां चापि कृते पुस्तकमिदं पठनीयतामवाप्स्यति।

आशासेऽहं न्यायविद्यार्थिनां कृते ग्रन्थोऽयमुपयोगितामश्नुयात्।

**कृष्णाबालभारतीशिक्षणसंस्थानम्,**
**रताऊग्रामः**
**२३/२/११, बुधवासरम्**

**आचार्यः महाश्रमणः**

# सद्भावना

ज्ञान में गहराई, ऊंचाई तथा प्रौढ़ता के साथ व्यवहार में बालसुलभ सरलता, विनम्रता एवं सादगी की अपूर्व मिशाल हैं पण्डित विश्वनाथमिश्र। राष्ट्रपति पुरस्कार से सम्मानित श्री मिश्रजी जैनन्याय के अधिकृत प्रवक्ता हैं। जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय को आपकी गरिमामय सेवाएं दीर्घकाल से उपलब्ध हैं। अतीन्द्रिय मेधा के धनी आचार्यश्री महाप्रज्ञ की अनुपम कृति **'जैनन्यायपञ्चाशती'** पर न्यायप्रकाशिका नामक संस्कृत व्याख्या और उसका हिन्दी रूपान्तरण कर उसे प्रकाशन हेतु प्रस्तुत करने का श्रेय श्री मिश्रजी को है। इसमें विषय का स्पष्टीकरण बहुत सुन्दर ढंग से किया गया है। विभिन्न दर्शनों की सम्बद्ध बातें सप्रमाण इसमें दी गई हैं। इस प्रकाशन कार्य से जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय अपने आपको गौरवान्वित अनुभव कर रहा है।

विषय के वैविध्य एवं उसके विशदीकरण के आधार पर यह कहा जा सकता है कि यह पुस्तक जैन न्याय में प्रवेश करने वालों के लिए सरल सोपान है। जिज्ञासु व्यक्ति इससे निश्चितरूप से लाभान्वित हो सकेंगे, इस सद्भावना के साथ....

**समणी चारित्रप्रज्ञा**
**कुलपति**
**जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय,**
**लाडनूं**

# पुरोवाक्

आचार्यमहाप्रज्ञप्रणीता जैनन्यायपञ्चाशतीति नाम्ना विश्रुता एका विलक्षणा कृतिः। सरलसंस्कृते श्लोकबद्धेयं कृतिः जैनदर्शनस्य मौलिकं तत्त्वं बोधयितुं क्षमेति नास्त्यत्र मनागपि संशयः। पुस्तकमिदं न्यायविद्यायाः। न्यायविद्या च भारतस्य प्राचीनतमा विद्या। विद्येयं सकलशास्त्रप्रवेशद्वारमिति वदन्ति बुधवराः। स्वकीयज्ञान-गरिम्णाख्यापयतीयं भारतम्, विशोधयति मानसम्, वर्धयति तार्किकशक्तिं, किं बहुना साधयति निःश्रेयसं तत्त्वज्ञानद्वारेति अपूर्वः खलु महिमा न्यायविद्यायाः। जैनदर्शने प्रवेशं कामयमानानां कृते कियदुपयोगिनीयं, विद्येति स्वसंवेद्योऽर्थः। इयं खलु न्यायविद्या, न्यायशास्त्रं तथा आन्वीक्षिकीत्यादि, विभिन्नैः शब्दैरभिलप्यते। आन्वीक्षिकी शब्दार्थश्च[1]—प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्य अन्वीक्षणमन्वीक्षा तया प्रवर्तत इत्यान्वीक्षिकी न्यायविद्या न्यायशास्त्रम्। न्यायविद्या सर्वशास्त्रोपकारिका। उक्तञ्च[2]—

**प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।**
**आश्रयः सर्वधर्माणां सेयमान्वीक्षिकी मता।।**

आन्वीक्षिकी सम्पूर्णविद्यानां प्रकाशिका सम्पूर्णकर्मणां साधिका तथा समस्तधर्माणामाश्रयीभूतास्ति।

देशोऽयमात्मचिन्तनप्रधानः। चिन्तनस्य सरससलिला मन्दाकिनी अत्र प्रवहन्ती वर्तते अनादिकालत एव। फलस्वरूपं जातोऽत्र महान् खलु विकासो दर्शनशास्त्रस्य। अत एव श्रूयन्तेऽत्र बहूनि दर्शनानि। तेष्वन्यतममस्ति न्यायदर्शनम्। तत्र कोऽयं न्यायः? का च तदीया परिभाषेति जिज्ञासायां न्यायभाष्यकारो वात्स्यायनो ब्रूते—'**प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः**[3]'। तात्पर्यमिदं यत् प्रमाणद्वारा अर्थस्य परीक्षणमेव न्यायः।

---

१, २. न्यायभाष्यम्: सूत्र-१।

३. न्यायभाष्यम् १/१/१।

उमास्वातेरनुसारं तु '**प्रमाण नयैरधिगमः**'[१]। सर्वांशग्राहिणा प्रमाणेन तथा अंशग्राहिणा नयेन च पदार्थाधिगम एव न्यायः। अत्राधिगमः परीक्षणस्वरूप एव।

आचार्यमहाप्रज्ञानुसारं तु वस्तुनः स्वरूपं स्वतः सिद्धमस्ति, कोऽपि तज्जानीयान्न वा जानीयात्। ज्ञाता यदा जानाति तदा तद् प्रमेयं भवति। येन ज्ञानेन ज्ञायते पदार्थस्तद् ज्ञानं यदि सम्यगस्ति तदा तद् प्रमाणमित्युच्यते। अनेन प्रकारेण प्रमाणनयैरर्थाधिगमो न्यायः[२]। अनेन प्रकारेण वक्तुं शक्यते यत् मानवजीवने न्यायशास्त्रस्य महती वर्तते उपयोगिता। न्यायशास्त्रस्य प्रवर्तको गौतमो मुनिः निःश्रेयसमेवास्य शास्त्रस्य प्रयोजनमुदघोषयत्। तदुक्तम्—

**दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्या-ज्ञानानामन्यतरापाये तदनन्तराभावात् अपवर्गः**[३]।

अस्यायं भावः—तत्त्वसाक्षात्कारात् मिथ्याज्ञानस्य निवृत्तिर्भवति मिथ्याज्ञाननिवृत्त्या च रागद्वेषमोहानां दोषाणां निवृत्तिर्भवति, दोषाणां निवृत्त्या च धर्माधर्मरूपप्रवृत्तेर्निवृत्तिर्जायते, प्रवृत्तेर्निवृत्त्या च पुनर्जन्मनिवृत्तिः। तया च समस्तदुःखानामात्यन्तिक-निवृत्तिरूपमोक्षस्य प्राप्तिरिति तत्त्वविदः। उमास्वामिनाऽपि तत्त्वार्थसूत्रे एष खलु गरीयान् विषयः—'**सम्यग्दर्शनज्ञानचरित्राणि मोक्षमार्गः**' इति गभीरभावभरिते लघुसूत्रे सम्यक्तया निधापित इति वदन्ति तत्त्वज्ञाः।

पुस्तकेऽस्मिन् सर्वप्रथमं कृतो विचारः प्रमाणस्योपरि। प्रमेयो मानवानां कृते नान्तरीयो विषयः। तस्य सिद्धिर्ज्ञप्तिर्वा प्रमाणाधीनेति विमृश्य कृतो विचारोऽत्र गरीयान्। प्रमाणं तु ज्ञानमेव न तु इन्द्रियाणि तत्सन्निकर्षो व्यापारादयो वा, तेषां जडत्वेन हेयोपादेयार्थमवबोद्धुमसमर्थत्वात्। ज्ञानस्य प्रमाणत्वे प्रमितिः प्रमाणमित्येव प्रमाणशब्दस्य साधीयसी व्युत्पत्तिर्न तु प्रमीयते ज्ञायते येन तत् ज्ञानसाधनं प्रमाणम् एतादृशप्रमाणत्वस्य सन्निकर्षादावतिव्याप्तेः। वस्तुतस्तु आत्मा मनसा युज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेन, ततः प्रत्यक्षमिति न्यायशास्त्ररीत्या सन्निकर्षस्यैव प्रमाणत्वं

---

१. तत्त्वार्थसूत्रम् १/६।

२. जैनन्याय का विकास पृ. ७।

३. न्यायदर्शनम् १/१/२।

वक्तुं शक्यं तथापि सन्निकर्षजन्ये ज्ञाने यदर्थप्रकाशकत्वं वर्तते तस्य तदीयकारणीभूते सन्निकर्षे समारोप्य सन्निकर्षस्यापि औपचारिकं प्रमाणत्वं वक्तुं शक्यमेवास्ति।

अस्मिन्नेव प्रसङ्गे बौद्धाभिमतं तदुत्पत्तितदाकारतामतमपि निराकृतमाचार्येण। अत्रायं बौद्धाभिप्रायः-- ज्ञानं वस्तुना उत्पद्यते। वस्तुनः समुत्पन्नं ज्ञानं वस्त्वाकारतामुपैति। वस्त्वाकारतामुपेतमेव ज्ञानं वस्तु प्रकाशयति। यद् ज्ञानं वस्त्वाकारतां नोपैति तत् तद्वस्तु न प्रकाशयति। अयमेव तदुत्पत्तिस्तदाकारतासिद्धान्तः स्वीकृतः बौद्धकृतान्ते। एतन्निराकुर्वन् आचार्यः प्रत्यपादयत् यत् घटाद्यर्थान् प्रकाशयन् दीपो घटाकाराकारितां नोपैति चेत् ज्ञानमेव घटादीन् प्रकाशयत् कथं घटाद्याकारतामुपेयात्। तस्माद् नैतद् युक्तं तदुत्पत्तिस्तदाकारता मतम्।

एतदतिरिक्तं तमोऽपि वर्तत एकं विवादस्थलम्। तमो द्रव्यमस्ति न वेति विचिकित्सा। वदन्ति तत्र केचन–**गुणक्रियाश्रयो हि द्रव्यम्**। एतादृशं द्रव्यत्वं तु तमसि वर्तते एव। श्रूयते चात्र '**नीलं तमश्चलतीति**[१]'। तत्र नीलपदेन तमसि गुणवत्त्वं तथा चलनक्रियया तत्र क्रियाश्रयत्वं स्पष्टमेवं। एवञ्च गुणक्रियाश्रयो द्रव्यमिति परिभाषितं द्रव्यत्वं तमसि स्पष्टमेव वर्तते। यदि चोच्यते द्रव्यत्वेन प्रसिद्धेषु पृथिव्यादिनवद्रव्येष्वेव तमसोऽन्तर्भावे सिद्धे कथं स्वीक्रियतां तमो द्रव्यमिति? किन्तु कथनमिदं न युक्तं, यतो हि तमसो रूपवत्वात् अरुपि आकाशादिषु पञ्चसु नान्तर्भावः। निर्गन्धस्य तमसो गन्धवत्यां पृथिव्यामपि नान्तर्भावः। जले शीतस्पर्शवत्वात् तेजसि च उष्णस्पर्शवत्वात् तत्रापि नान्तर्भावः। तस्मात् तमो द्रव्यमेवेति कथनं निराक्रियते तार्किकैः। अत्रेदं तदीयं कथनम्–यत् तमसि नीलरूपप्रतीतिस्तु भ्रान्तिरेव। तत्र या चलनक्रिया सा तु दीपापसारणप्रयुक्ता औपाधिकी एव।

एतद्विपरीतं वदन्ति बुधा यत् तमसि गुणः कर्म च दृश्यत एव तमोऽस्ति इत्येवंरूपेण अस्तिना भवति प्रतीति–स्तमसः। असतः सत्वेन प्रतीतिर्नैव भवति। तमसस्तु प्रतीतिर्भवति। अभावपदार्थे न कोऽपि गुणो न च कापि क्रिया। तस्मात् गुणक्रियाश्रयत्वात् तमसोऽस्तित्वं वर्तत एव। तदुक्तम्–

१. तर्कसंग्रहन्यायबोधिनी–पृ. २।

२. मानमेयोदय पृ. १५२।

**गुणकर्मादिसद्भावादस्तीति प्रतिभासतः[२]।**
**प्रतियोग्यस्मृतेश्चैव भावरूपं ध्रुवं तमः।।**

पञ्च सन्ति ज्ञानेन्द्रियाणि शब्द-रूप-गन्ध-रस-स्पर्श-ग्राहकाणि प्रसिद्धानि। तत्र चक्षुर्मनश्च व्यतिरिच्य अन्यानि वस्तु प्राप्य प्रकाशकारीणि सन्ति। चक्षुर्मनश्चेत्येतद् द्वयं तु अप्राप्यकारिइन्द्रियमस्ति। अपरे कतिपये दार्शनिका अनयोरपि चक्षुर्मनसोः प्राप्यकारित्वं वदन्ति। तन्मतमपि निराकृतमत्र।

अनेन प्रकारेण विभिन्नमतमतान्तरं प्रस्तुत्य निराकृत्य च आचार्येण कियदुपकृतमिति विदन्ति बुधवराः। पुस्तकमिदं दर्शनशास्त्रस्य वर्तते। कदा प्रभृति दर्शनशास्त्रं प्रारब्धमिति वक्तुं न शक्यते। अनादिकालिकोऽयं दार्शनिको विकासः। दर्शनस्य बीजभूमिरस्ति जिज्ञासा न तु काचिद् विभीषिका ससंभ्रमा स्थितिर्वा। वैचित्र्योपेतं जगदिदं दर्शं दर्शं चिन्तनपरायणस्य पुरुषस्य मनसि भवतीयं जिज्ञासा यत् कस्मादिदम्? केनेदं कृतम्? अथवा अनादिकालिकोऽयं प्रवाहो वर्तते गतिमान् जगद्रूपेण? नात्र चित्रं यद् एतादृश्यो विविधा जिज्ञासाः समुपलभ्यन्ते वेदेषु उपनिषत्सु जैनागमेषु च। भगवता महावीरेण साकं गौतमस्य सम्वादेष्वपि निहितानि दर्शनशास्त्रस्य बीजानि। महर्षेर्व्यासस्य ब्रह्मसूत्राण्यपि सन्ति दर्शनशास्त्रस्य स्रोतांसि। भारतस्य कृते गौरवास्पदमिदं यत देशेऽत्र गभीरचिन्तनाभिव्यञ्जकदर्शनशास्त्राणि राजन्ते।

अत एव श्रूयते यत् दर्शनशास्त्राणि भारतस्यामूल्यो निधिरिति। वैचित्र्योपेते जगत्यस्मिन् कः खलु सारः? किञ्चात्र हेयं, किञ्चोपादेयमित्यादयो विषयाः समाधीयन्ते केवलं दर्शनशास्त्रेणैव। अस्मिन् देशे दिव्यज्ञानात्मकपयःपूता सरससलिला मन्दाकिनी अनवरतं प्रवहन्ती प्रस्तौति सुमधुरं पाथेयं तत्त्वजिज्ञासूनां कृते। अस्मिन् एवोपक्रमे समागतं पुस्तकं '**जैनन्यायपञ्चाशती**' इति पुस्तकम्। पुस्तकमिदं लिखितम् आचार्य महाप्रज्ञेनऽल्पे वयसि। अनेन ज्ञातुं शक्यते महाप्रज्ञस्य विद्यावैभवं प्रतिभापाटवञ्च। निखिल-शास्त्रावगाहिनी तदीया मेधा किमप्यपूर्वमेव रचयति, भावयति च अपूर्वान् भव्यान् भावान् कृते विद्यावताम्।

पुस्तकस्यास्य यदि व्याख्या कृता स्यात् तदा पुस्तकमिदं स्यादधिकजनोपयोगीति मनसि निधाय निवेदितो महाप्रज्ञमहोदयः जिज्ञासा-प्रवणैर्जिज्ञासुभिः। इतः पूर्वं कृता मया व्याख्या संस्कृते '**भिक्षुन्यायकर्णिका**' नामकस्य पुस्तकस्य। पुस्तकमिदं प्रकाशितं जैनविश्वभारतीविश्वविद्यालयेन। समादृतं चैतद् विद्वज्जनसन्दोहेन। एतस्मै प्रशस्तकर्मणे पुरस्कारमाप्तुं यदाहं गतवान् उदयपुरं तदा आचार्यप्रवरः समाहूय मामवोचत् यत् अस्यापि '**जैनन्यायपञ्चाशती**' नामकस्य पुस्तकस्यापि तथैव व्याख्या विधीयताम्। आचार्यवर्यस्य वचोऽनुसारं प्रारब्धं मया व्याख्याकार्थम्। कर्मण्यस्मिन् मुनि राजेन्द्रकुमारस्याविस्मरणीयः सहयोगः सम्प्राप्तः। सरलचेतोभिरेभिर्महानुभावैः संस्कृतस्य हिन्दीः विधाय टंकणसंशुद्धिञ्च विधाय यदुपकृतं तदर्थमहमेषां भृशमाभारमावहामि। अवसरेऽस्मिन् मम शिष्यायाः सुश्रीवसुधाया अपि सहयोगो नास्ति विस्मरणीयः। मुनिवराणां सन्निधौ यत्र कुत्रापि मया गन्तव्यं भवति तत्र सर्वत्र छायेव मया सह गत्वा पुस्तकानामादानप्रदाने, पुस्तकेषु शब्दान्वेषणे च यत् साहाय्यं विहितमनया, तदर्थमहं वितरामि अस्यै आशीराशीन्।

पुस्तकस्यास्य प्रकाशने समापतितं विघ्नबाहुल्यम्। तांश्च सर्वान् विघ्नान् समतिक्रम्य नाहं विरतः पुस्तकप्रकाशनात्। पुस्तकस्यास्य प्रकाशने जैनविश्वभारती-विश्वविद्यालयस्य पूर्व-कुलपतेः डॉ. समणीमंगलप्रज्ञायाः समुपलब्धोऽपूर्वः सहयोगः। एतदर्थमहं तदर्थं भृशमाभारं ज्ञापयामि। विश्वविद्यालयस्य वर्तमानकुलपतिरपि औदार्यसौजन्यादिगुणगणसमन्विता महत्तोत्साहेन पुस्तकमिदं प्रकाश्य कृतो लाभान्वितो बुधजनसन्दोह इति अभिनन्दामीमाम्। अत्रावसरे मुख्यनियोजिका साध्वीविश्रुतविभा अपि वर्ततेऽभिनन्दनीया यया पुस्तकस्थश्लोकानां हिन्द्यां कृतोऽर्थः। '**जैनन्यायपञ्चाशती**' नामकं पुस्तकमिदं लघुकलेवरकमपि गभीरभावभरितानि तथ्यानि निधापयति स्वात्मनि। पुस्तकेऽस्मिन् सन्ति पञ्चाशत् श्लोकाः।

श्लोकानां व्याख्या संस्कृते तथा हिन्द्यां च कृता मया। हिन्दीव्याख्यामाध्यमेन संस्कृतव्याख्यामवबोद्धुं क्षमः कोऽपि जनः। पुस्तके समागतानां कठिनशब्दानामर्थोऽपि परिशिष्टे लिखितो वर्तते। पुस्तकस्य प्रकाशने जातो महान् विलम्ब इति जातो मे

खेदो महान्। अत्र तु ममास्वास्थ्यमेव कारणमिति मर्षणीयोऽयं जनः। जैनदर्शनस्य हार्दमवबोद्धुं पुस्तकमिदं सरलो राजमार्गः। स्वकीयविशेषतया तोषयिष्यतीदं बुधानिति मे विश्वासः।

**—विश्वनाथमिश्रः**
**जैनविश्वभारती, लाडनूं**
**१/१/१९११**

---

## वाग्वैभवम्

अपूर्वः खलु महिमा परावाचः। जगद्व्यवहारप्रयोजिका इयमेव। यदि नास्थास्यत् वागात्मिका शक्तिरिह संसारे तदामूकाः किं कर्त्तव्य विमूढाश्चलोका कथङ्कारं परस्परं व्यवाहारिष्यन्? विलक्षणशक्ति सम्पन्नेयम् वर्तते अघटितघटना पठीयसी। दिवा प्रकाशते सूर्यः। दीप्यते चन्द्रः रात्रौ किन्तु यदा न सूर्यप्रकाशो न वा चान्द्रमसी ज्योत्स्ना वर्षतौ समाच्छन्नं नभोमण्डलं वलाहकैस्तस्मिन् समये घोरेऽन्धतमसि पथिकश्चैकः चतुष्पथे तिष्ठन् अनवाप्तमार्गः खिन्नमना शृणोतीदं वाक्यमित आयाहि इत आयाहीति। श्रुते शब्दे तदीयं प्रकाशमुपेत्यासौ स्वगन्तव्य-मुपैतीति वर्ततेऽनिर्वचनीया शक्तिः शब्दे। सा चेयं वाक् परा-पश्यन्तीमध्यमा वैखरीतिभेदभिन्ना चतुर्धा। तत्र तावत् परावाक् अनादि निधना कृताधिवासा मूलचक्रे वक्तुः प्रयत्नप्रेरिता नाभि संस्थिता केवलं योगिगम्या पश्यन्तीपदवाच्या। हृदिस्था मध्यम पदवाच्या वैखरी सर्वजनप्रयुज्यमाना तर्पयति लोकान्। अत उच्यते—

**आधारस्थामर्थशब्दैकरूपां**
**पश्यन्तीं तां नाभिगां योगिगम्याम्।**
**हृन्मध्यस्थां मध्यमां तां वदन्ति**
**व्यक्तां वाचं वैखरीं तां नमामः।।**

# सम्पादकीयम्

आर्हतदर्शनमात्मवादिदर्शनं चकास्ति। आत्मसाक्षात्कारस्तस्य प्रमुखं ध्येयमस्ति। यथा यथा समयो व्यतीतः नैकेषां दर्शनानां प्रादुर्भावः संजातः। भारतीयपरम्परायां मुख्यतया षड्दर्शनानि प्रचलितानि आसन्। तैः सार्धम् अनेके वादा मतवादाश्चापि संयुक्ताः समजनिषत। आध्यात्मिकदर्शनस्य स्थानं बुद्धिवादे समाहितम्। यत्र बौद्धिकतायाः प्राधान्यं वर्तते तत्रान्तर्दर्शनमुपसर्जनीभवति। तत्रोत्पद्यन्ते वादा विवादास्तर्का वितर्काश्च। तेषां शमनार्थं निंवारणार्थं वा न्यायस्य महत्यावश्यकता भवति। यावदेव कोऽपि तर्को वितर्को वा न्यायतुलां नाधिरोहति तावन्न तस्य प्रामाण्यं सिद्ध्यति।

**'जैनन्यायपञ्चाशती'** इतिनामा ग्रन्थोऽयं प्रणीतोऽस्ति पूज्यपादैराचार्यवर्यैः श्रीमहाप्रज्ञैः। अयं पञ्चाशत्श्लोकेषु निबद्धोऽस्ति। न्यायरसिकानां सिंहद्वारमस्ति न्यायमवबोधयितुं ग्रन्थोऽयम्। लघुकायं भजमानोऽप्ययं विपुलसामग्रीं प्रस्तोतुं शक्नोति। ग्रन्थकारैः ग्रन्थस्यास्य माध्यमेन गग्रर्यां सागरं भरितुं सायासः प्रयत्नोऽकारि।

आचार्यमहाप्रज्ञाः तेरापंथधर्मसंघस्य दशमाधिशास्तारः प्रवचनपटवः विलक्षणलेखकाः समासन्। शताधिकग्रन्थास्तेषां कुशललेखिन्या लिखिताः सन्ति। आचार्यवर्याणां ज्ञानं सर्वप्रकाशकं बहुश्रुतं विश्वविश्रुतं चासीत्। अनेकेषु ग्रन्थेषु प्रस्तुतग्रन्थोऽपि न्यायक्षेत्रे स्वोपयोगितां न्यायविदां च कृते पथप्रदर्शनं करिष्यति।

पूज्यपादानां महाप्रज्ञानां संकेतानुसारेण पंडितवर्यैः महाभागैः श्रीविश्वनाथमिश्रैः ग्रन्थस्यास्योपरि न्यायप्रकाशिकानाम्नी व्याख्या व्यलेखि। अनेन कार्येण ग्रन्थस्य अत्यधिका मूल्यवत्ता-ऽवर्धिष्ट। पंडितवर्याः लब्धवर्णनिवहे व्याकरणविशारदाः, नैयायिकाः, वैदुष्यमंडिताः, दर्शनकोषव्याकरणादीनां रहस्यानां वेत्तारः सन्ति। सम्प्रति ते जैनविश्वभारतीसंस्थाने तदन्तर्गते विश्वविद्यालये अध्यापनरताश्चकासति। तेषां विनम्रो व्यवहारः सारल्यं अन्तःकरणं स्पृशति, अनवरतमध्यापनकौशलं च प्रतिभासते विद्यार्थिनां चेतसि।

गुरुवर्याणां महाप्रज्ञानां संकेतं शिरोधार्य अहमपि अस्मिन् कार्ये व्यापृतो जातः। सम्पादनकार्यं कृतम्। नाहं न्यायवेत्ता किन्तु न्यायरसिकोऽस्मि। मदीयाः श्रमशीकराः

पुण्यकार्येऽस्मिन् तरलिताः ते च साफल्यमप्यधिगतवन्तः। मया विलोकितं यज्जैन-न्यायस्य प्राणभूतं तत्त्वमस्ति स्याद्वादस्य सिद्धान्तः। अनेकान्तस्यालोके प्रस्तुतग्रन्थोऽयं जैनतत्त्वानां सिद्धिं प्रस्तौति। ग्रन्थेऽस्मिन् अनेका विशेषताः सन्निहिताः सन्ति—

१. अनुष्टुप्छन्दसि श्लोकानां प्रस्तुतीकरणं ग्रन्थकारैः।

२. सरलसुबोधदेववाण्यां व्याख्याया उपढौकनम् व्याख्याकारैः।

३. व्याख्याया हिन्दीरूपान्तरणम्।

४. न्यायप्रशिक्षूणां जिज्ञासूनां च कृते प्रवेशद्वारम्।

५. उपयोगिपरिशिष्टैः समलंकृतः।

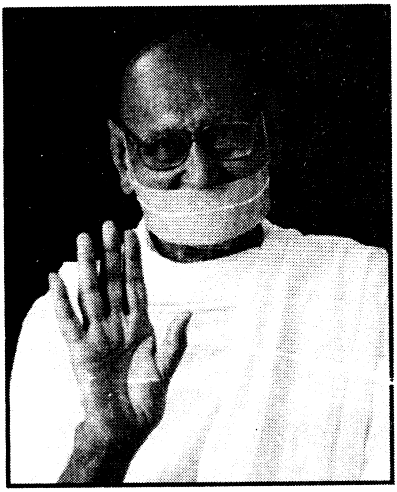
पंडितवर्यैः ममोपरि विश्वासः कृतः। मयापि तदनुरूपं कृतं साहाय्यम्। परिणामस्वरूपं '**जैनन्यायपञ्चाशती**' नामकं पुस्तकं प्राकाश्यमुपगतम्। लघुकलेवरकमपि पुस्तकं विदुषां तोषाय भविष्यतीति मे विश्वासः। युवमनीषिभिः पूज्यैराचार्य-महाश्रमणैरपि अस्य ग्रन्थस्य कृते शुभाशंसां विलिख्य महानुपकारो व्यधायि। तेऽपि सन्ति पूज्याः समादरणीयाश्च। पुस्तकमिदं बुधजनसन्दोहसमादृतं सत् भासतामनवरतमिति कामयमानः।

**किशनगढ़नगरम्** **शासनश्रीः मुनिः राजेन्द्रकुमारः**

**९/३/२०११**

**बुधवासरम्**

## आचार्यमहाप्रज्ञपरिचयः



| | |
|---|---|
| जन्म | १४ जून १९२०, टमकोर<br>वि. सं. १९७७, आषाढ़कृष्णा त्रयोदशी |
| दीक्षा | १० फरवरी १९३१, सरदारशहरनगरे<br>वि. सं. १९८७ माघशुक्ला दशमी |
| अग्रगण्यः | ६ फरवरी १९४४, गंगाशहरस्थाने<br>वि. सं. २०००, माघशुक्ला त्रयोदशी |
| साहय्यपतिः | ३० जुलाई १९४७, रतनगढ़नगरे<br>वि. सं. २००४, श्रावणशुक्ला त्रयोदशी |
| निकायसचिवः | २८ जनवरी १९६६, हिसारनगरे<br>वि. सं. २०२२, माघशुक्ला षष्ठी |
| महाप्रज्ञ-अलंकरणम् | १२ नवम्बर १९७८, गंगाशहर<br>वि. सं. २०३५, कार्तिक शुक्ला त्रयोदशी |
| युवाचार्यमनोनयनम् | ४ फरवरी १९७९, राजलदेसरनगरे<br>वि. सं. २०३५, माघशुक्ला सप्तमी |
| आचार्यपदम् | १८ फरवरी १९९४, सुजानगढ़े<br>वि. सं. २०५०, माघशुक्ला सप्तमी |

| | |
|---|---|
| आचार्यपदाभिषेकः | ५ फरवरी १९९५, दिल्ली राजधान्याम्<br>वि. सं. २०५१, माघशुक्ला षष्ठी |
| युगप्रधानपदम् | २३ जनवरी १९९९, टोहाना<br>वि. सं. २०५५, माघशुक्ला षष्ठी |
| युगप्रधानपदाभिषेकः | १९ सितम्बर १९९९, दिल्ली राजधान्याम्<br>वि. सं. २०५६, भाद्रव शुक्ला नवमी |
| विशेषज्ञातव्यम् | इन्दिरागांधी राष्ट्रीय एकता पुरस्कार २००३, धर्मचक्रवर्ती २००४, राष्ट्रीय साम्प्रदायिक एभिः पुरस्कारैः पुरस्कृतः सम्मानितश्च साहित्यजगति चर्चितो लेखकः शताधिक-पुस्तकानाम्। दार्शनिकः प्रबुद्धः चिन्तकश्च। |
| महाप्रयाणम् | ९ मई २०१०, सरदारशहरनगरे<br>वि. सं. २०६७, द्वि. वैशाख कृष्णा एकादशी |

# विषयानुक्रम


| विषय | पृ. | श्लोक सं. |
| --- | --- | --- |
| १. गुरोस्तवनम् | १ | १ |
| २. प्रमाणस्यलक्षणम् | २ | २ |
| ३. ज्ञानस्यजडत्वनिरासः | ५ | ३ |
| ४. दीपदृष्टान्तेन ज्ञानस्यार्थप्रकाशकत्वम् | ६ | ४ |
| ५. दीपोपलम्भे दीपान्तरस्यगवेषणमयुक्तम् | ७ | ५-६ |
| ६. ज्ञानस्य विषयाकारतानिरासः | १२ | ७ |
| ७. सन्निकर्षस्य न प्रमाणत्वम् | १३ | ८ |
| ८. प्रमाणस्य भेदाः | १७ | ९ |
| ९. प्रत्यक्षस्य द्वौ भेदौ | १९ | १० |
| १०. सांव्यवहारिकप्रत्यक्षभेदाः | २१ | ११ |
| ११. इन्द्रियाणां प्राप्याप्राप्यकारित्वविचार | २४ | १२ |
| १२. मनसः प्राप्यकारित्वनिरासः | २६ | १३ |
| १३. चक्षुर्मनसोरुपधातानुग्रहौ न स्तः | २८ | १४-१७ |
| १४. श्रोत्रेन्द्रियस्य प्राप्यकारिता | ३५ | १८ |
| १५. श्रोत्रेन्द्रिय विषये बौद्धमतनिरासः | ३६ | १९ |
| १६. परोक्षप्रमाणस्य भेदाः | ३८ | २०-२३ |
| १७. ज्ञानस्य स्वरूपम् | ५३ | २४ |
| १८. ज्ञानद्वारा ज्ञेयस्य ग्रहणम् | ५६ | २५-२६ |
| १९. वस्तुनः (सतः) लक्षणम् | ५९ | २७-२८ |
| २०. वस्तुनःभिन्नता | ६६ | २९-३० |
| २१. उत्पादव्ययादीनामेकाधिरकणत्वम् | ६९ | ३१-३३ |
| २२. उत्पादादीनां भेदाभेदत्वम् | ७३ | ३४ |
| २३. अस्तित्वमात्रेण द्रव्यं जीवो न भवति | ७५ | ३५ |
| २३. कार्यकारणयो र्भिन्नाभिन्नता | ७७ | ३६ |

| | | |
|---|---|---|
| २४. सामान्यविशेषयो वैशेषिक मतनिरासः | ७९ | ३७ |
| २५. एकानेकयोरभेदत्वम् | ८३ | ३८ |
| २६. शब्दः पौद्गलिको नाकाशगुणः | ८५ | ३९ |
| २७. शब्दविषये मीमांसकमतम् | ८९ | ४० |
| २८. शब्दो न आकाशगुण इतिद्रढयति | ९१ | ४१ |
| २९. ध्वनिना सहशब्द समानता | ९२ | ४२ |
| ३०. तमसो द्रव्यत्वसाधनम् | ९३ | ४३ |
| ३१. तमसो भावरूप | ९६ | ४४-४६ |
| ३२. आत्मस्वरूपम् | १०० | ४७ |
| ३३. आत्मनः प्रतिबिम्बत्वनिरासः | १०१ | ४८ |
| ३४. लक्षणं लक्षणाभासश्च | १०३ | ४९ |
| ३५. छायायाः द्रव्यत्वसाधनम् | १०६ | ५० |
| ३६. गुरोः प्रभावः | १०९ | ५१ |
| **परिशिष्ट-१** | **११०** | |
| **परिशिष्ट-२** | **११२** | |

ॐ नमोऽर्हद्भ्यः

# न्यायप्रकाशिकाव्याख्यायुता

# जैनन्यायपञ्चाशती

(१)

**प्रदीपोपमे न्यायशास्त्रे सरलतया तत्त्वबुभुत्सूनांप्रवेशं कामयमान आचार्यो जैनन्यायपञ्चाशतीनामकं ग्रन्थमारभमाणस्तत्र निखिलप्रत्यूहप्रतिबन्धकं मङ्गलमाचरति—**

न्यायशास्त्र प्रदीप के समान प्रकाशक है। तत्त्वजिज्ञासुओं के सरलता से प्रवेश के लिए तथा उसमें समस्त विघ्नों के निवारण के लिए ग्रन्थकार आचार्य '**जैनन्यायपञ्चाशती**' नामक ग्रन्थ के प्रारंभ में मंगलाचरण कर रहे हैं—

**येनार्पिता विलसति शारदा हृदयाङ्गणे।**
**तामेवाहमुपयुञ्जे श्रित्वा तं तुलसीं स्मृतौ॥ १॥**

जिनके द्वारा प्रदत्त सरस्वती मेरे हृदयांगण में विलास कर रही है, मैं उन आचार्यश्री तुलसी का स्मरण कर उसी शारदा का उपयोग कर रहा हूं।

**न्यायप्रकाशिका**

**येन मदीयेन गुरुणा आचार्यश्रीतुलसीमहाभागेन अर्पिता-कृपया सन्निधापिता स्थिरीकृतेति भावः, शारदा—सरस्वती मम हृदयाङ्गणे—हृदयमेवाङ्गणम् हृदयाङ्गणम्, तस्मिन् विलसति—उल्लसति, तत्र कृताधिवासेति भावः। तं तुलसीं गुरुं स्मृतौ श्रित्वा—आश्रित्य तां शारदामेव उपयुञ्जे—उपयुनज्मि, तस्याः शारदाया उपयोगं करोमीति भावः। अत्र हृदयेऽङ्गणत्वारोपात् रूपकालङ्कारः। शारदाया विलासोपयोगित्वेन हृदयस्याधिष्ठानत्वमुचितमिति कृतस्तत्र तदारोप इति भावः।**

मेरे गुरु आचार्य श्रीतुलसी ने मेरे हृदयांगण में जिस शारदा-सरस्वती का आधान किया है, मैं उन गुरु तुलसी का स्मरण कर उसी शारदा का उपयोग कर रहा हूं।

(२)

**प्रमाणप्रमेयादिचतुरङ्गसमन्विते न्यायशास्त्रे महती उपादेयता प्रमाणानाम्। किञ्च 'प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद् हि' इत्याप्तोक्त्या प्रमेयाणां सिद्धिः-ज्ञप्तिः प्रमाणादेव भवति। तत एव च हानोपादेयबुद्धयो जायन्ते इति प्रमाणानां नान्तरीयकतामवेक्ष्य तल्लक्षयन् कारिकामवतारयति-**

न्यायशास्त्र के चार अंग होते हैं-प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता और प्रमिति। उसमें प्रमाण की महती उपादेयता होती है, क्योंकि प्रमेय की सिद्धि प्रमाण से ही होती है, यह आप्तोक्ति है। क्या हेय है और क्या उपादेय है- इस प्रकार का विवेक उसी से होता है। इसी उद्देश्य से प्रमाण के लक्षण की आवश्यकता को दृष्टिगत कर ग्रन्थकार कारिका को लिख रहे हैं-

**स्वपरव्यवसाय्येव ज्ञानं प्रमाणमुच्यते।**
**प्रमाणं ज्ञानमेव स्याद्धेयादेयविवेचनात्॥ २॥**

स्व-पर-व्यवसायी-स्व और पर का निश्चय करने वाला ज्ञान ही प्रमाण है। हेय और आदेय का विवेचन ज्ञान के द्वारा ही होता है, इसलिये ज्ञान ही प्रमाण है।

**न्यायप्रकाशिका**

**प्रमाणं भवति प्रमेयज्ञापकमिति एकं तथ्यम्। तच्च प्रमाणं किं स्वरूपमिति प्रतिपादयितुकाम आचार्यो ब्रूते-स्वस्य-आत्मनः परस्य-वस्तुनोऽर्थस्य च निश्चायकं ज्ञानमेव प्रमाणम्। स्वयं प्रकाशमानं सत् यत् परमपि प्रकाशयति तत् स्वपरप्रकाशकं ज्ञानमेव प्रमाणम्। स्वप्रकाशकत्वे सति स्वेतरप्रकाशकत्वं प्रमाणत्वमिति भावः। अत्र स्वपदेन प्रमाणस्य ग्रहणं तथा परपदेन प्रमाणेतरस्य वस्तुनो घटपटाद्यर्थस्य ग्रहणं कर्त्तव्यमिति भावः।**

प्रमाणं प्रत्येकं दर्शने उपयुज्यत इति कृतं तत्तद्दर्शनेऽस्य लक्षणम्। वर्तते चात्र वैमत्यं दार्शनिकानाम्। तत्र तावत् नैयायिका वदन्ति यत् 'प्रमाकरणं प्रमाणम्[१]'। न च प्रमायाः करणानि बहूनि सन्ति प्रमातृप्रमेयादीनि। किन्तु नैतानि सर्वाणि प्रमाणानि, यतो हि सत्यपि प्रमातरि प्रमेये च नोत्पद्यते प्रमा, किन्तु यदा विषयैः सह जायन्ते इन्द्रियसंयोगादयस्तदैवोत्पद्यते प्रमेति दृष्ट्वा एतदेव निश्चीयते यत् इन्द्रियसंयोगादिरेव करणम्। किन्तु कथनमेतन्न समीचीनम्। यतो हि जडानि इन्द्रियाणि, तेषां संयोगोऽपि जड एव। जडपदार्थैः कथमुत्पद्यतां ज्ञानम्। तस्मान्न इन्द्रियसंयोगादिः प्रमाणम्। किञ्चेन्द्रियसंयोगादेः प्रमाणत्वमपि अव्याप्त्यादिदोषग्रस्तम्। न च भवति चक्षुःसंयोगः पदार्थैः सह, चक्षुषोऽप्राप्य-कारित्वात्। तस्मान्न इन्द्रियसंयोगादिः प्रमाणम्।

उपर्युक्तरीत्या सांख्याभिमत[२] इन्द्रियव्यापारोऽपि अचेतनत्वादप्रमाणमेव।

एवमेव मीमांसकाभिमतो[३] ज्ञातृव्यापारोऽपि न भवितुमर्हति प्रमाणताम्। जडोऽचेतनः कर्त्तुः व्यापारो न कदापि प्रमाणम्। अनयैव रीत्या जयन्तभट्टानुसारं[४] घटवदज्ञानस्वरूपस्य कारकसाकल्यस्यापि प्रमाणत्वं निराकृतं भवति। वस्तुतस्तु कारकसाकल्यस्य स्वरूपमेव सुस्थिरं न भवतीति तस्य प्रमाणत्वं वक्तुमशक्यमेव।

अनेन विवेचनेन इदं विज्ञातं भवति यत् विभिन्नदार्शनिकैर्यत् प्रमाणस्य लक्षणं प्रस्तुतीकृतं तत् सर्वम् अनुपयुक्तमेव, यतो हि तैः स्वीकृतम् प्रमाणत्वं जडपदार्थे न संघटते। तस्मात् ग्रन्थकारकृतं हेयोपादेयविवेचकं ज्ञानमेव प्रमाणं मन्तव्यम्, तस्य स्व-परप्रकाशकत्वात्।

---

१. तर्कभाषा, गजाननशास्त्रीकृतटीका।

२. प्रमाणं वृत्तिरेव च : योगवार्तिकम् : पृ. ३०, सांख्यप्र. भाष्यम् १-८७।

३. तेन जन्मैव विषये बुद्धेर्व्यापार इष्यते।
तदेव च प्रमारूपं तद्वती कारणं च धीः॥
श्लोकवार्त्तिकम् : पृ. १०९, श्लो. ५६।

४. अव्यभिचारिणीमसन्दिग्धामर्थोपलब्धिं विदधती बोधाऽबोध-स्वभावा सामग्री प्रमाणम् : न्यायमंजरी, पृ. १२।

प्रमाण से प्रमेय का ज्ञान होता है, यह एक तथ्य है। उस प्रमाण का स्वरूप क्या है, इसका प्रतिपादन करने के इच्छुक आचार्य कहते हैं—स्व और पर वस्तु का निश्चयात्मक ज्ञान ही प्रमाण है। जो ज्ञान स्वयं प्रकाशित होता हुआ दूसरों को भी प्रकाशित करता है वह स्व-पर-प्रकाशक ज्ञान ही प्रमाण है। यहां स्वपद से प्रमाण का ग्रहण तथा परपद से प्रमाण से भिन्न अर्थात् पदार्थमात्र—घटपटादि का ग्रहण करना चाहिए।

प्रत्येक दर्शन में प्रमाण उपयोगी है, इसलिए उन दर्शनों (नैयायिक, वैशेषिक, सांख्ययोगादि) में भी इसका लक्षण किया गया है। इस विषय में दार्शनिकों का मतभेद है। नैयायिकों का कहना है कि प्रमा अर्थात् यथार्थज्ञान का जो करण है वही प्रमाण है। यहां शंका होती है कि प्रमाता, प्रमेय आदि प्रमा के अनेक करण हैं किन्तु ये सब प्रमाण नहीं है, क्योंकि प्रमाता और प्रमेय के रहने पर भी प्रमा उत्पन्न नहीं होती। किन्तु विषय (पदार्थ) के साथ जब इन्द्रियों का सम्पर्क होता है तब ही प्रमा उत्पन्न होती है। इसी बात को दृष्टिगत कर निश्चय किया जाता है कि इन्द्रियसंयोगादि ही प्रमा के करण है, इसलिए वही प्रमाण है। किन्तु यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि इन्द्रियां जड़ हैं, उनका संयोग भी जड़ है। ऐसी स्थिति में जड़ पदार्थों से ज्ञान कैसे उत्पन्न होगा? इसलिए इन्द्रियसंयोगादि प्रमाण नहीं है। दूसरी बात यह भी है कि इन्द्रियसंयोग को प्रमाण मानने पर अव्याप्तिदोष आ जाता है। कारण यह है कि चक्षु अप्राप्यकारी इन्द्रिय है। विषय से सम्पर्क हुए बिना ही चक्षु से विषय का ज्ञान हो जाता है, इसलिए इन्द्रियसंयोग प्रमाण नहीं है।

इसी रीति से सांख्याभिमत इन्द्रियव्यापार भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि वह भी अचेतन है।

इसी प्रकार मीमांसकों का अभिमत—जो ज्ञातृव्यापार का प्रमाणत्व है वह भी अनुपयुक्त है। कर्ता का ज़ड़-अचेतन व्यापार कभी प्रमाण नहीं हो सकता।

इसी पद्धति से जयन्तभट्ट के अनुसार घट के समान अज्ञानस्वरूप कारकसाकल्य का प्रमाणत्व भी खंडित हो जाता है। वास्तव में कारकसाकल्य का स्वरूप ही सुस्थिर नहीं हो पाता, इस स्थिति में उसका प्रमाणत्व कैसे सिद्ध हो सकता है?

इस विवेचन से यह ज्ञात होता है कि विभिन्न दार्शनिकों ने प्रमाण का जो लक्षण प्रस्तुत किया है वह सर्वथा अनुपयुक्त है, क्योंकि उन्होंने इन्द्रियव्यापार आदि जड़ पदार्थ को ही प्रमाण माना है। वह उचित नहीं है, इसलिए ग्रन्थकार द्वारा किया गया हेय—उपादेय का विवेचक ज्ञान ही प्रमाण मान्य है, क्योंकि वही स्व-पर का प्रकाशक है।

( ३ )

**ज्ञानं दीप इव स्व-पर-प्रकाशि भवतीति तस्यैव प्रमाणत्वं युक्तम्। घट इव जडत्वे ज्ञानस्य तदपि प्रकाशयितुं ज्ञानान्तरमपेक्षितं स्यादित्यनवस्थापातः स्यादिति सूचयति—**

ज्ञान दीपक की भांति स्व-पर-प्रकाशक होता है, इसलिए ज्ञान का ही प्रमाणत्व उचित है। यदि ज्ञान घट की भांति जड़ होता तो उसे प्रकाशित करने के लिए ज्ञानान्तर की अपेक्षा होगी और उस ज्ञानान्तर को प्रकाशित करने के लिए अन्य ज्ञान की अपेक्षा होगी। इस प्रकार यहां अनवस्था दोष की आपत्ति आ जाती है। इसी बात को सूचित करते हुए यह कारिका लिखी जा रही है—

**ज्ञानान्तरमपेक्षेत जडत्वे ज्ञानमात्मनः।**
**एवं तदपि तेन स्यादनवस्थासमुद्भवः॥ ३॥**

यदि ज्ञान जड़ है तो उसे अपने ज्ञान के लिये दूसरे ज्ञान की अपेक्षा होगी। दूसरे ज्ञान को फिर तीसरे ज्ञान की अपेक्षा रहेगी। इस प्रकार अनवस्था दोष का प्रसंग आ जायेगा।

**न्यायप्रकाशिका**

**यदि ज्ञानं जडं स्यात् तदा तत् प्रकाशयितुं ज्ञानान्तरस्यावश्यकता स्यात्। द्वितीयं ज्ञानमपि जडात्मकमेवेति तदपि प्रकाशयितुं तृतीयं ज्ञानमपेक्षितं भविष्यति। अनया रीत्या तृतीयं प्रकाशयितुं चतुर्थस्य, तस्यापि प्रकाशनार्थं पञ्चमस्य अपेक्षेति परम्परेयं न कदाचित् स्थैर्यं यास्यति इत्यनवस्थादोषः समापतितो दुरुद्धरः स्यात्।**

**उपर्युक्तरीत्येदं सिद्ध्यति यत् हेयादेयप्रदर्शकं हिताहितप्राप्तिपरिहारविवेचकं चेतनं ज्ञानमेव प्रमाणम्। यद्यपि ज्ञानं जन्यते इन्द्रियार्थसन्निकर्षेणैवेति कार्यस्य ज्ञानस्य**

**धर्मोऽर्थप्रकाशकत्वं कारणे इन्द्रियार्थसन्निकर्षे समारोप्यास्यापि औपचारिकं प्रमाणत्वं वक्तुं शक्यमेवेति अत्रत्यं रहस्यम्।**

यदि ज्ञान जड़ होता तो उसको प्रकाशित करने के लिए ज्ञानान्तर की आवश्यकता होगी। दूसरा ज्ञान भी यदि जड़ है तो उसे भी प्रकाशित करने के लिए तीसरे ज्ञान की अपेक्षा होगी। इस प्रकार तृतीय ज्ञान को प्रकाशित करने के लिए चतुर्थ की और चतुर्थ ज्ञान को प्रकाशित करने के लिए पांचवें ज्ञान की अपेक्षा होगी। इस प्रकार ज्ञान की यह परम्परा कभी भी स्थिर नहीं होगी। परिणामस्वरूप यहां अनवस्था दोष की आपत्ति आ जाएगी, जिसे दूर करना कठिन होगा।

उपर्युक्त कथन से यह सिद्ध होता है कि छोड़ने योग्य और ग्रहण करने योग्य पदार्थों का ज्ञान तथा हित की प्राप्ति और अहित के परिहार का ज्ञान चेतन ज्ञान से ही होता है, इसलिए ज्ञान ही प्रमाण है। यद्यपि ज्ञान इन्द्रिय और वस्तु के सम्बन्ध से ही होता है। उसका धर्म है—अर्थ का प्रकाशकत्व। उस धर्म का ज्ञान के कारण इन्द्रियार्थसन्निकर्ष में आरोप करके उसका (इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का) भी औपचारिक प्रमाणत्व कहा जा सकता है, इसका यही तात्पर्य है।

(४)

**ज्ञानस्य प्रमाणत्वं दीपदृष्टान्तेन साधयति—**

अब दीपदृष्टान्त के द्वारा ज्ञान के प्रमाण को बताया जा रहा है—

**यथा दीप्राङ्कुरो दीपः स्वप्रकाशी परानपि।**
**पदार्थांश्च प्रकाशेत तथा ज्ञानमपि ध्रुवम्॥ ४॥**

जैसे दीप्त शिखा वाला दीप स्वप्रकाशी होता है, वह दूसरे पदार्थों को भी प्रकाशित करता है इसी प्रकार ज्ञान स्वप्रकाशी होता हुआ परप्रकाशी भी है।

**न्यायप्रकाशिका**

**यथा दीप्रशिखो दीपः स्वं प्रकाशयितुं नापेक्षते परप्रकाशम्, किन्तु स तु स्वप्रकाशी अस्ति, तथैव स्वप्रकाशि ज्ञानमपि आत्मानं प्रकाशयितुं परप्रकाशं**

**नापेक्षते। यः खलु स्वयं प्रकाशमानोऽस्ति स कथं खलु कुर्यादपेक्षां परस्य। स्वं प्रकाशयन् दीपः परानपि घटपटादिपदार्थानपि प्रकाशयति इति दीपः स्वपरप्रकाशी उच्यते। एषैव प्रणाली ज्ञानस्यापि वर्तते। ज्ञानमपि स्वमात्मानं प्रकाशयितुं कमपि प्रकाशान्तरं नेच्छति। स्वं प्रकाशयत् ज्ञानं परपदार्थानपि प्रकाशयति। एतेन ज्ञानस्य स्वतः प्रामाण्यमपि व्यक्तं भवति। युक्तमप्येतत् चेतनस्यैव स्वप्रकाशकत्वं परप्रकाशकत्वञ्च भवति। जडस्य सन्निकर्षादेः न स्वप्रकाशकत्वञ्चेत् कुतः समागच्छति परप्रकाशकत्वम्? यः खलु स्वयमप्रकाशमानश्चेत् कथं परान् प्रकाशयिष्यति?**

जिस प्रकार प्रदीप्त शिखा वाला दीप स्वयं को प्रकाशित करने के लिए दूसरे प्रकाश की अपेक्षा नहीं रखता, वह स्वयं प्रकाशी है, वैसे ही स्वप्रकाशी ज्ञान भी अपने को प्रकाशित करने के लिए पर–प्रकाश की अपेक्षा नहीं रखता। जो स्वयं प्रकाशमान है वह अपने प्रकाश के लिए दूसरे प्रकाश की अपेक्षा क्यों करेगा? दीप स्वयं को प्रकाशित करता हुआ घट–पट आदि दूसरे पदार्थों को भी प्रकाशित करता है, इसलिए वह स्व–पर–प्रकाशी होता है। यही पद्धति ज्ञान की भी है। ज्ञान भी अपने प्रकाश के लिए किसी दूसरे प्रकाश की इच्छा नहीं रखता। स्वप्रकाशी ज्ञान दूसरे पदार्थों को भी प्रकाशित करता है। इससे ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य भी सिद्ध होता है। यह बात उचित भी है कि स्व–प्रकाशकत्व और पर–प्रकाशकत्व चेतन का ही होता है। यदि सन्निकर्ष आदि जड़ पदार्थों का स्व–प्रकाशकत्व नहीं है तो उनमें पर–प्रकाशकत्व कहां से आएगा? जो स्वयं अप्रकाशमान है वह दूसरों को कैसे प्रकाशित करेगा?

**(५, ६)**

**ज्ञानं स्वयं प्रकाशते अथवा तत् प्रकाशयितुं ज्ञानान्तरस्यापेक्षा भवतीति विचिकित्सायामाचार्यो ज्ञानस्य स्वप्रकाशकत्वं मन्यमानो दीपदृष्टान्तेन ज्ञानस्य स्वप्रकाशकत्वं कारिकाद्वयेन साधयन् श्लोकयति–**

ज्ञान स्वयं प्रकाशित है अथवा उसको प्रकाशित करने के लिए दूसरे ज्ञान की अपेक्षा होती है, इस सन्देह में आचार्य ज्ञान को स्वप्रकाशकत्व मानते हुए दीप के

दृष्टान्त से ज्ञान के स्वप्रकाशकत्व को दो कारिकाओं से सिद्ध करते हुए कह रहे हैं—

**न हि दीपोपलम्भे स्यात् दीपान्तरगवेषणम्।**
**किन्तु प्रकाशयेद्दीप आत्मनात्मानमेव यत्॥ ५॥**

**तथैव तस्य विज्ञाने सापेक्षं न चिदन्तरम्।**
**स्वं च निजात्मना यर्हि प्रकाशयितुमीश्वरम्॥ ६॥**

**॥युग्मम्॥**

दीप को देखने के लिए किसी दूसरे दीपक की गवेषणा नहीं की जाती, किन्तु दीप स्वयं को अपने आप प्रकाशित करता है।

वैसे ही ज्ञान के लिए किसी दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती। वह अपने स्वरूप से ही स्वयं को प्रकाशित करने में समर्थ है।

**न्यायप्रकाशिका**

**दीपस्योपलम्भे—प्राप्तौ—ज्ञप्तौ वा दीपान्तरस्य अन्यो दीपो दीपान्तरस्तस्य गवेषणं नैव भवति, किन्तु दीप आत्मना एव स्वयमेव आत्मानं प्रकाशयति, लोकलोचनगोचरतां नयति। दीपः प्रकाशात्मा—प्रकाशस्वरूप आत्मानं प्रकाशयन् पदार्थानपि प्रकाशयति। यः स्वयं प्रकाशमानो न भवेत् स कथं परान् प्रकाशयिष्यति। एवञ्च स्वप्रकाशकत्वे सति परप्रकाशकत्वं स्वप्रकाशस्य लक्षणं यथा दीपे संघटते तथैव ज्ञानेऽपि संघटते। ज्ञप्ति-र्ज्ञानमिति भावव्युत्पत्त्या निष्पन्नो ज्ञानशब्दोऽस्ति हि प्रकाशापरपर्यायः। ज्ञानं बोधः प्रकाशश्चेत्यादयः शब्दाः सन्ति पर्यायवाचकाः। तच्च ज्ञानं चैतन्यस्वरूपम्। चेतनत्वात् प्रकाशकत्वाच्च ज्ञानं स्वं प्रकाशयितुं चिदन्तरं—ज्ञानान्तरं नापेक्षते कथमपि। अपेक्षतामपि कथम्? यत् खलु स्वयं प्रकाशात्मकं स्वयं प्रकाशमानं परप्रकाशनक्षमं तत्कथं भवेत् परमुखापेक्षी प्रकाशयितुमात्मानम्। दीपस्य प्रकाशः सीमितकालिकः ज्ञानस्य प्रकाशस्तु सार्वकालिकः। अस्यां स्थितौ यदि किञ्चित् कालिकप्रकाशको दीपः स्वयं प्रकाशमानः परापेक्षां न कुरुते आत्मानं प्रकाशयितुं तदा सार्वकालिकप्रकाशकं ज्ञानं कथमपेक्षतां प्रकाशयितुमात्मानं किमपि**

साधनमिति भावः। अतः आचार्यः प्राह–'तथैव तस्य विज्ञाने सापेक्षं न चिदन्तरम्।'

ज्ञानं द्विविधं भवति–यथार्थम् अयथार्थञ्च। तत्र यथार्थज्ञानमेव प्रमाणम्। तस्य प्रामाण्यविषये दार्शनिकानां वर्तते मतभेदः। तत्र न्यायदर्शनानुसारं ज्ञानं स्वप्रामाण्यं स्यात् अप्रामाण्यं वा स्यात् एतदुभयं तावत् परत एव भवति। अस्मिन् दर्शने ज्ञानं व्यवसायशब्देनाप्युच्यते। तस्य ग्रहणम् अनुव्यवसायेन भवति, किन्तु तस्य प्रामाण्यं तु सफल-प्रवृत्तिजनकानुमानेनैव भवति न तु स्वतो भवति, अन्यथा यदि ज्ञानं स्वतः प्रमाणं स्यात् तदा मम ज्ञानं युक्तमयुक्तं वेति संशयो न स्यात्। तदुक्तम्–'प्रमात्वं न स्वतो ग्राह्यं संशयानुपत्तितः'।[१]

एतद्विपरीतं मीमांसकाः वदन्ति यत् ज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वत एव अप्रामाण्यं तु परतो भवति। किं नाम स्वतः प्रामाण्यमिति जिज्ञासायामिदं तन्मतं यत् 'ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्यत्वमेव स्वतः प्रामाण्यम्'।[२] अस्मिन् विषये त्रयाणां मीमांसकानामैकमत्यमस्ति। प्रभाकरमते–ज्ञानं स्वप्रकाशं भवति। तच्च प्रकाशमानमेव उत्पद्यते। कुमारिलभट्टमते-ज्ञानेन ज्ञातता उत्पद्यते। तयैव तदीयं प्रामाण्यमपि जायते। मुरारिमिश्रानुसारं ज्ञानेन अनुव्यवसायो जायते। तेनैव ज्ञानस्य तथा तत्प्रामाण्यस्य च ग्रहणं भवति। तदुक्तम्[३]–

स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम्।
नहि स्वतोऽसती शक्तिः कर्त्तुमन्येन शक्यते॥

सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यं स्वत एव भवति। यदि स्वस्मिन् शक्तिर्नास्ति कथमसौ अन्येन संपादिता भवेत्?

सांख्यदर्शने तु ज्ञानस्य प्रामाण्यमप्रामाण्यं तु उभयमप्येतत् स्वत एव भवति। अन्यथा ज्ञानं प्रमापयितुं ज्ञानान्तरस्य अपेक्षायामनवस्थादोषः स्यात्।

---

१. न्यायसिद्धान्तमुक्तावली : श्लोकः १३६।

२. तर्कभाषा : पृ. १८७।

३. मीमांसाश्लोकवार्तिकम् : पृ. ४५, श्लोकः ४।

**बौद्धास्तु[१] ज्ञानस्य अप्रामाण्यं स्वतः प्रामाण्यञ्च परत इति वदन्ति। जैनदर्शने तु प्रामाण्यं स्वतः परतश्च। अभ्यासदशायां स्वतः तद्भिन्नस्थले च परत इति भावः।**

**अनभ्याशदशायां ज्ञानस्य प्रामाण्यं कथं परतः इति जिज्ञासायामेतदवगन्तव्यम् यत् तत्र यदर्थविषयकं ज्ञानं भवति तस्य अव्यभिचरितत्वं यावन्न निश्चितं भवति तावत् तस्य प्रामाण्यं कथं स्यात्? तच्चाव्यभिचरितत्वं तदा एव ज्ञायते यदा पूर्वज्ञानगृहीतविषयग्राहकं संवादिज्ञानान्तरं भवेत्। एवञ्च संवादकज्ञानान्तराद् पूर्वज्ञानस्य प्रामाण्यम्। अथवा अनभ्यासदशापन्ने प्रत्यक्षे गृहीतो विषयो यदि अर्थक्रियाकारी भवति तदा तस्य प्रामाण्यं वक्तुं शक्यं भवति। अथवा अनभ्यासदशापन्नेन ज्ञानेन गृहीतो विषयोऽर्थो वा यदि तेन ज्ञानेन सह नान्तरीयकतां भजेच्चेत् तद्द्वारा ज्ञानस्य प्रामाण्यं वक्तुं शक्यं स्यात्। एतदेव ग्रन्थकाराभिमतम्।**

दीप की प्राप्ति अथवा उसे जानने में अन्य दीप की गवेषणा नहीं की जाती, किन्तु दीप स्वयं ही अपने को प्रकाशित करता है, वह लोगों की दृष्टि का विषय बनता है। दीप प्रकाश-स्वरूप है। वह अपने को प्रकाशित करता हुआ पदार्थों को भी प्रकाशित करता है। जो स्वयं प्रकाशमान नहीं होता वह दूसरों को कैसे प्रकाशित करेगा? इस प्रकार जो स्वयं प्रकाशक होता हुआ पर का प्रकाशक होता है, वही स्वप्रकाशक कहा जाता है। स्वप्रकाश का यह लक्षण जैसे दीप में घटित होता है वैसे ही ज्ञान में भी घटित होता है। ज्ञान का अर्थ है—ज्ञप्ति। वह (ज्ञान) भाव में अनट् प्रत्यय लगने से निष्पन्न है। ज्ञान का दूसरा पर्याय है-प्रकाश। ज्ञान, बोध और प्रकाश—ये तीनों शब्द पर्यायवाचक हैं। वह ज्ञान चेतन है। चेतन और प्रकाशक होने के कारण ज्ञान स्वयं को प्रकाशित करने के लिए ज्ञानान्तर की किसी भी प्रकार अपेक्षा नहीं रखता। अपेक्षा भी क्यों हों? जो स्वयं प्रकाशात्मक है

---

१. **प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः।**
**नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः॥**
**प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिनः।**
**प्रमाणत्वं स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम्॥**
सर्वदर्शनसंग्रहः पृ. २७९।

अर्थात् स्वयं प्रकाशमान है और दूसरों को प्रकाशित करने में समर्थ है वह अपने प्रकाश के लिए परमुखापेक्षी क्यों होगा? दीप का प्रकाश सीमितकालिक है और ज्ञान का प्रकाश सार्वकालिक है। इस स्थिति में सीमितकालिक प्रकाशक दीप स्वयं को प्रकाशित करता हुआ यदि स्वयं के प्रकाश के लिए किसी दूसरे दीप की अपेक्षा नहीं रखता तो सार्वकालिक प्रकाशक ज्ञान स्वयं को प्रकाशित करने के लिए किसी साधन की अपेक्षा क्यों करेगा? अतः आचार्य कहते हैं—'**तथैव तस्य विज्ञाने, सापेक्षं न चिदन्तरम्**'—जैसे दीप को प्रकाश के लिए अन्य दीप की अपेक्षा नहीं होती वैसे ही ज्ञान को प्रकाशित करने के लिए अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती।

ज्ञान दो प्रकार का होता है—यथार्थ और अयथार्थ। यथार्थ ज्ञान ही प्रमाण है। उसके प्रामाण्य के विषय में दार्शनिकों का मतभेद है। इस संबंध में न्यायदर्शन के अनुसार ज्ञान का प्रामाण्य हो अथवा अप्रामाण्य हो—ये दोनों परतः होते हैं। इस (न्यायदर्शन) दर्शन में ज्ञान को व्यवसाय भी कहा जाता है। ज्ञान का ग्रहण अनुव्यवसाय से होता है, किन्तु उसका प्रामाण्य तो सफल प्रवृत्ति के जनक अनुमान से ही होता है, स्वतः नहीं होता। यदि ज्ञान स्वतः प्रमाण होता तो मेरा ज्ञान युक्त है अथवा अयुक्त है, यह संशय नहीं होता। किन्तु यह संशय होता है, इसलिए यह मानना आवश्यक है कि ज्ञान स्वतः प्रमाण नहीं है।

इसके विपरीत मीमांसक कहते हैं कि ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः ही होता है और अप्रामाण्य परतः होता है। ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य क्या है, इस जिज्ञासा में उनका यह अभिमत है कि ज्ञान की उत्पादक और ग्राहक सामग्री यदि एक है तो वही ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य है। इस विषय में तीनों मीमांसकों (प्रभाकर, कुमारिलभट्ट, मुरारिमिश्र) का एक मत है। प्रभाकर के मत में ज्ञान स्वप्रकाश होता है, वह प्रकाशमान ही उत्पन्न होता है। कुमारिलभट्ट के मत में ज्ञान से ज्ञातता उत्पन्न होती है और उसी (ज्ञातता) से उसका प्रामाण्य भी ज्ञात होता है। मुरारिमिश्र के अनुसार ज्ञान से अनुव्यवसाय उत्पन्न होता है और उसी से ज्ञान और उसका प्रामाण्य—दोनों का ग्रहण होता है, इसलिए कहा गया—सभी प्रमाणों का प्रामाण्य स्वतः ही होता है। यदि प्रमाण में वह शक्ति नहीं है तो वह दूसरों के द्वारा कैसे संपादित की जा सकती है?

सांख्यदर्शन में ज्ञान का प्रामाण्य और अप्रामाण्य—दोनों स्वतः ही होते हैं। अन्यथा ज्ञान को प्रमाणित करने के लिए अन्य ज्ञान की अपेक्षा होने से अनवस्था दोष का प्रसंग आ जाता है। बौद्ध ज्ञान के अप्रामाण्य को स्वतः और प्रामाण्य को परतः मानते हैं। जैनदर्शन प्रामाण्य को स्वतः और परतः दोनों स्वीकार करता है। अभ्यासदशा में प्रामाण्य स्वतः होता है और उससे भिन्न अवस्था में वह परतः होता है।

अनभ्यासदशा में होने वाले ज्ञान का प्रामाण्य परतः कैसे होता है, इस जिज्ञासा में यह जानना चाहिए कि वहां जिस विषय का ज्ञान होता है उस ज्ञान का अव्यभिचरितत्व (यथार्थत्व) जब तक निश्चित नहीं होता तब तक उसका प्रामाण्य कैसे निश्चित हो सकता है? उसका अव्यभिचरितत्व तब ही विदित होता है जब पूर्व ज्ञान से गृहीत विषय का ग्राहक संवादी दूसरा ज्ञान वहां हो। इस प्रकार संवादक दूसरे ज्ञान से पूर्व ज्ञान का प्रामाण्य गृहीत होता है। अथवा अनभ्यासदशा में होने वाले प्रत्यक्ष का गृहीत विषय यदि अर्थक्रियाकारी होता है तब उस ज्ञान का प्रामाण्य कहा जा सकता है। अथवा अनभ्यासदशा में होने वाले ज्ञान से गृहीत विषय यदि उस ज्ञान का नान्तरीयक हो अर्थात् उस ज्ञान के बिना उसकी प्रतीति न होती हो तो उस विषय के द्वारा उस ज्ञान का प्रामाण्य कहा जा सकता है। ग्रन्थकार का भी यही अभिमत है।

(७)

**बाह्यवस्तुनः सत्तां स्वीकुर्वतां सौत्रान्तिकबौद्धानां मते वस्तुनः समुत्पन्नं ज्ञानं वस्त्वाकारतामुपैति। तत एव वस्तूनि प्रकाशयति। यद् ज्ञानस्य कारणं न भवति तद् ज्ञानस्य विषयोऽपि न भवति। इदं तदुत्पत्तितदाकारतामतं निराकर्त्तुमुपक्रमते**—बाह्य वस्तु की सत्ता को स्वीकार करने वाले सौत्रान्तिक बौद्धों के मत में वस्तु से उत्पन्न होने वाला ज्ञान वस्तु के आकार वाला हो जाता है। उसी से वस्तुएं प्रकाशित होती हैं। जो ज्ञान का कारण नहीं होता वह ज्ञान का विषय भी नहीं बनता। तदुत्पत्ति तदाकार के इस मत का निराकरण करने के लिए कारिका लिखी जा रही है—

**यथा दीपो घटाद्यर्थान् भासयन्न तदात्मकः।**
**तथैव ज्ञानमप्यर्थान् ज्ञात्वापि न तदात्मकम्॥ ७॥**

जैसे दीपक घटादि पदार्थों को प्रकाशित करता हुआ तदात्मक-घटादिरूप नहीं हैं वैसे ही ज्ञान पदार्थों को जानता हुआ भी तदात्मक-पदार्थात्मक नहीं होता है।

न्यायप्रकाशिका

**अर्थान् प्रकाशयत् अपि ज्ञानम् तदात्मकम् न भवति। ज्ञानेन अर्थाः प्रकाश्यन्ते, किन्तु एतावता ज्ञानम् अर्थात्मकम् न भवति। अर्थाः जडपदार्थाः सन्ति, ज्ञानम् तु चेतनात्मकम् स्वपरप्रकाशि भवति। तत् स्वपरप्रकाशकं ज्ञानम् जडपदार्थात्मकं कथं भवेत्? तस्मात् दीप इव ज्ञानमपि अर्थात्मकम् नैव भवति। प्रकाशकः प्रकाश्यः कथं स्यात्? प्रकाश्यरूपताम् कदापि न याति। उभयोः स्वरूपं भिन्नं भिन्नमस्ति। दीपो यद्यपि जडीभूतपदार्थोऽस्ति तथापि स घटपटादीन् पदार्थान् प्रकाशयति एव। तस्य जडत्वं तस्य प्रकाशकत्वे बाधकम् न भवति। एतद्विपरीतं ज्ञानं तु चेतनात्मकं भवति। यद्यपि दीपेन सह ज्ञानस्य पूर्णं सादृश्यं नास्ति दीपस्य जडत्वात् ज्ञानस्य च चेतनत्वात्, तथापि अर्थप्रकाशकत्वम् उभयोस्तुल्यमेव अस्ति। अस्यां स्थितौ यथा प्रकाशकः दीपः पदार्थरूपताम् नोपैति तथैव चेतनात्मकं ज्ञानं कथं पदार्थरूपताम् यायात्? तस्मात् दीप इव ज्ञानस्यापि पदार्थान्तरप्रकाशकत्वम् युक्तमेव।**

अर्थों (पदार्थों) को प्रकाशित करता हुआ भी ज्ञान तदात्मक नहीं होता। ज्ञान से अर्थों का प्रकाशन होता है, किन्तु इतने से ज्ञान अर्थात्मक नहीं होता। अर्थ जड़ पदार्थ हैं और ज्ञान चेतनात्मक है। ज्ञान स्व-पर-प्रकाशी होता है। स्व-पर का प्रकाशक वह ज्ञान जड़पदार्थ कैसे हो सकता है? इसलिए दीप की भांति ज्ञान भी अर्थात्मक नहीं होता। जो प्रकाशक है वह प्रकाश्य कैसे बन सकता है? वह प्रकाश्यरूपता को कभी प्राप्त नहीं करता। दोनों (प्रकाशक और प्रकाश्य) का स्वरूप भिन्न-भिन्न है। दीप यद्यपि जड़तत्त्व है फिर भी वह घट-पट आदि पदार्थों को प्रकाशित करता ही है। उसकी जड़ता उसके प्रकाशकत्व में बाधक नहीं होती। इसके विपरीत ज्ञान तो चेतनात्मक होता है। यद्यपि दीप के साथ ज्ञान का पूर्ण सादृश्य नहीं है, क्योंकि दीप जड़ है और ज्ञान चेतन है। फिर भी अर्थप्रकाशकत्व दोनों का तुल्य है। इस स्थिति में जैसे प्रकाशक दीप पदार्थ नहीं बनता वैसे ही चेतनात्मक ज्ञान कैसे पदार्थ बन सकता है? इसलिए दीप की भांति ज्ञान का भी दूसरे पदार्थों का प्रकाशन करना युक्त ही है।

(८)

**इदानीं सन्निकर्षस्य प्रमाणत्वं निराकर्त्तुमुपक्रमते—**

अब सन्निकर्ष के प्रमाणत्व का निराकरण कर रहे हैं—

साधकतमत्वाभावात् स्वार्थव्यवसितौ ननु।
सन्निकर्षस्य प्रामाण्यं स्वीक्रियते न धीमता॥ ८॥

सन्निकर्ष स्व और पर के निश्चय में साधकतम नहीं है, इसलिये बुद्धिमान् व्यक्ति उसका प्रामाण्य स्वीकार नहीं करता।

न्यायप्रकाशिका

प्रमेयसिद्धिर्ज्ञप्तिः प्रमाणादेव भवतीति दार्शनिकः सर्वमान्यः सिद्धान्तः। अत एव किं प्रमाणम्? किं स्वरूपं वा तदिति विषयो दर्शनशास्त्रे प्रामुख्यं गतः। कृतो विचारोऽत्र दार्शनिकैः। तत्र न्यायदर्शनानुसारं प्रमाकरणं प्रमाणमिति कृतं लक्षणं प्रमाणस्य। प्रमा च यथार्थज्ञानम्। यद् वस्तु यथास्ति तस्य तादृशं ज्ञानमेव यथार्थज्ञानम्। घटत्ववति घटे घटत्व-प्रकारकं घटविशेष्यकम् 'अयं घटः' इत्याकारकं ज्ञानमेव यथार्थज्ञानम्। एतादृशस्य यथार्थज्ञानस्य यत् करणं भवति तदेव प्रमाणम्।

बहुषु वस्तुषु सत्स्वपि प्रमा नोत्पद्यते, किन्तु यदा इन्द्रियसन्निकर्षो भवति पदार्थैः सह तदा प्रमोत्पद्यते। तस्मात् संयोगादिरिन्द्रियसन्निकर्ष एव ज्ञानं प्रति कारणम्। स एव च प्रमात्रादिभ्योऽतिशयितः। तस्मात् अतिशयोपयोगित्वात् इन्द्रियसन्निकर्ष एव प्रमाणम्। स च सन्निकर्षः प्रत्यक्षज्ञान-हेतुः षड्विधोऽस्ति। स चेत्थम्-संयोगः, संयुक्तसमवायः, संयुक्तसमवेतसमवायः, समवायः, समवेतसमवायः, विशेषणविशेष्यभावश्चेति।

तत्र चक्षुषा घटप्रत्यक्षे संयोगः सन्निकर्षः। चक्षुषो घटस्य च द्रव्यत्वात् द्वयोः द्रव्ययोश्च संयोगस्यैवाभिमतत्वात्। घटरूपप्रत्यक्षे च संयुक्तसमवायः सन्निकर्षः। चक्षुःसंयुक्ते घटे समवायेन रूपस्य वर्तनात्।

रूपनिष्ठरूपत्वजातेः प्रत्यक्षे संयुक्तसमवेत-समवायः सन्निकर्षः। चक्षुःसंयुक्ते घटे रूपं तिष्ठति समवायेन, तत्र रूपे रूपत्वं समवेतमिति संघटितो भवत्यत्र संयुक्तसमवेतसमवायः सन्निकर्षः।

श्रोत्रेण शब्दसाक्षात्कारे समवायः सन्निकर्षः। श्रोत्रविवरस्य आकाशत्वं शब्दस्य च आकाशगुणत्वं गुणगुणिनोश्च समवायस्य प्रसिद्धत्वात्।

शब्दत्वसाक्षात्कारे तु समवेतसमवायः सन्निकर्षः। श्रोत्रसमवेते शब्दे शब्दत्वस्य समवायात्। अभावप्रत्यक्षे विशेषणविशेष्यभावः सन्निकर्षः। घटाभाववद् भूतलमित्यत्र घटाभावो विशेषणं भूतलञ्च विशेष्यमिति अस्य सन्निकर्षस्य स्वरूपम्।

एभिः षड्विधसन्निकर्षैरेव जायते प्रत्यक्षज्ञानम्। तदुक्तमपि—'इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्'।[१] अनया रीत्या प्रत्यक्षप्रमायाः करणत्वात् इन्द्रियार्थसन्निकर्ष एव प्रमाणमिति वदन्ति नैयायिकाः। एतन्मतं दूषयति प्रस्तुतकारिकया। सन्निकर्षः स्वस्य-आत्मनः सन्निकर्षस्य तथा परस्य-पदार्थस्य च व्यवसितौ-निश्चये साधकतमो नास्ति। यतो हि सन्निकर्षो जडः। जडपदार्थो नात्मानं जानाति न वा परपदार्थमेव जानाति। तस्मात् सन्निकर्ष आत्मनः परस्य च निश्चायकत्वे साधकतमः कथं भवितुमर्हति? घटो जडपदार्थः स्वस्य परस्य च व्यवसितौ साधकतमो न भवति, एवमेव घटवत् जडपदार्थः सन्निकर्षोऽपि स्व-पर व्यवसितौ नैव भवति साधकतमः। तस्मात् ज्ञानमेव प्रमाणमिति स्वीकर्त्तव्यम्। ज्ञानं स्वपरप्रकाशं भवति। तत् खलु जानाति आत्मानं वस्तूनि च। तस्मात् स्वप्रकाशकत्वे सति पर-प्रकाशकत्वमेव ज्ञानत्वम्। तदेव च प्रमाणमिति नात्रास्ति कश्चन विसंवादः। अत एव यथार्थज्ञानस्य-स्वपर-व्यवसायिज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वीक्रियते। अनेन विवेचनेन तेऽपि पराकृता एव ये जडीभूतान् ज्ञातृव्यापारकारक-साकल्यप्रभृतीन् प्रमाणमङ्गीकुर्वन्ति।

प्रमेय की सिद्धि प्रमाण से ही होती है, यह दर्शन का सर्वमान्य सिद्धान्त है, इसलिए प्रमाण क्या है और उसका स्वरूप क्या है? यह दर्शनशास्त्र का प्रमुख विषय है। दार्शनिकों ने इस पर विचार किया है। न्यायदर्शन के अनुसार प्रमाकरण (यथार्थज्ञान का करण) ही प्रमाण है, यह प्रमाण का लक्षण किया गया है। प्रमा का अर्थ है—यथार्थज्ञान। जो वस्तु जैसी है उसका वैसा ही ज्ञान करना अर्थात् उसको वैसा ही जानना यथार्थज्ञान है। घटत्व धर्म से युक्त घट को घट के रूप में जानना यथार्थज्ञान

१. केदारनाथत्रिपाठीव्याख्यातः तर्कसंग्रहः, पृ. ५१।

है। इस ज्ञान में घटत्व विशेषण (प्रकार) है तथा घट विशेष्य है। इस प्रकार का अथवा इस आकार वाला ज्ञान ही यथार्थज्ञान कहा जाता है। ऐसे यथार्थज्ञान का जो करण होता है वही प्रमाण होता है।

बहुत वस्तुओं के रहने पर भी प्रमा (यथार्थज्ञान) उत्पन्न नहीं होती, किन्तु जब पदार्थों के साथ इन्द्रियसन्निकर्ष होता है तब प्रमा उत्पन्न होती है, इसलिए संयोगादि इन्द्रियसन्निकर्ष ही ज्ञान के प्रति कारण होता है। वह सन्निकर्ष प्रमाता आदि से भी अतिशय है, क्योंकि अतिशय उपयोगी होने के कारण इन्द्रिय-सन्निकर्ष ही प्रमाण है। वही प्रत्यक्षज्ञान का हेतु बनता है। वह सन्निकर्ष छः प्रकार का होता है। वह इस प्रकार है—१. संयोग, २. संयुक्तसमवाय, ३. संयुक्तसमवेतसमवाय, ४. समवाय, ५. समवेतसमवाय, ६. विशेषण-विशेष्य भाव।

• **संयोग**—चक्षु से घट के प्रत्यक्ष में 'संयोगसन्निकर्ष' होता है। इसमें चक्षु और घट दोनों द्रव्य हैं। दो द्रव्यों का संयेाग सन्निकर्ष ही होता है।

• **संयुक्तसमवाय**—घट के रूप को देखने के लिए 'संयुक्तसमवायसन्निकर्ष' होता है। यहां चक्षु और घट का संयोग सन्निकर्ष है। उस घट में समवायसम्बन्ध से रूप रहता है। इस प्रकार चक्षुसंयुक्त घट में रूप के समवेत होने के कारण यहां 'संयुक्तसमवायसन्निकर्ष' होता है।

• **संयुक्तसमवेतसमवाय**—रूप में रहने वाले रूपत्व को देखने में 'संयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्ष' होता है। यहां चक्षुसंयुक्त घट है। उस घट में रूप समवेत है और उस रूप में समवायसम्बन्ध से रूपत्व रहता है। इस प्रकार यहां संयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्ष संघटित होता है।

• **समवाय**—श्रोत्र से शब्द का ग्रहण करने में 'समवाय-सन्निकर्ष' होता है। श्रोत्र आकाश है और शब्द आकाश का गुण है। यह गुण और गुणी का समवाय सम्बन्ध प्रसिद्ध है।

• **समवेतसमवाय**—शब्द में रहने वाले शब्दत्व के साक्षात्कार में 'समवेत-समवायसन्निकर्ष' होता है। श्रोत्र समवेत शब्द में शब्दत्व समवायसम्बन्ध से रहता है। इस प्रकार यह सन्निकर्ष यहां प्रसिद्ध है।

● **विशेषणविशेष्यभाव**—अभाव के प्रत्यक्ष में 'विशेषणविशेष्य-भावसन्निकर्ष' होता है। जैसे 'घट के अभाव वाला भूतल'—यहां घटाभाव विशेषण है और भूतल विशेष्य है। यही इस सन्निकर्ष का स्वरूप है।

प्रत्यक्षज्ञान इन छः सन्निकर्षों से होता है। कहा भी है **'इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्'**—इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से होने वाला ज्ञान प्रत्यक्ष है।

इस पद्धति से प्रत्यक्ष प्रमा का करण होने से इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ही प्रमाण है, ऐसा नैयायिकों का कथन है।

प्रस्तुत कारिका के द्वारा इस मत का निराकरण किया जा रहा है—सन्निकर्ष अपने तथा पर पदार्थ के निश्चय में साधकतम नहीं है, क्योंकि सन्निकर्ष जड़ है। जड़पदार्थ न तो स्वयं को जानता है और न परपदार्थ को जानता है, इसलिए वह (सन्निकर्ष) स्व-पर की निश्चायकता में कैसे साधकतम हो सकता है? घट जड़पदार्थ है। जैसे वह अपना और पर-पदार्थ का निश्चायक ज्ञान नहीं कर पाता वैसे ही घट के समान जड़ सन्निकर्ष भी स्व-पर का निश्चायक नहीं होता। अतः ज्ञान ही प्रमाण है, ऐसा स्वीकार करना चाहिए। ज्ञान स्व-पर का प्रकाशक है। वह स्वयं और पर पदार्थों को जानता है। स्वप्रकाशक होते हुए भी ज्ञान पर-प्रकाशक होता है और वही प्रमाण है, इसमें कोई संदेह नहीं है। अतः स्व-पर-व्यवसायी ज्ञान का प्रामाण्य स्वीकार किया गया है। इस विवेचन से वे दार्शनिक भी निराकृत हो जाते हैं जो ज्ञातृव्यापार और कारकसाकल्य आदि जड़ीभूत पदार्थों को प्रमाण मानते हैं।

## (९)

**पूर्वकारिकायां प्रमाणस्य लक्षणविषये विभिन्नमतवादान् निराकृत्य स्व-पर-व्यवसायिज्ञानस्य प्रमाणत्वं व्यवस्थापितम्। सम्प्रति तद्भेदान् वर्णयितुमुपक्रमते—**

पूर्वकारिका में प्रमाण के लक्षण के विषय में विभिन्न मतवादों का निराकरण करके स्वपरव्यवसायी ज्ञान का प्रमाणत्व व्यवस्थित किया गया है। अब उसके भेदों का वर्णन कर रहे हैं—

**प्रत्यक्षञ्च परोक्षञ्च प्रमाणद्वयमुच्यते।**
**विशदं तत्र प्रत्यक्षं परोक्षमितरत्ततः॥ ९॥**

प्रमाण के दो भेद बतलाए गए हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष। इनमें जो विशद अथवा स्पष्ट है, वह प्रत्यक्ष है और जो अविशद अथवा अस्पष्ट है, वह परोक्ष है।

**न्यायप्रकाशिका**

**प्रमाणं द्विविधं भवति—प्रत्यक्षं परोक्षञ्च। तत्र यद् विशदं स्पष्टं भवति तत्तु प्रत्यक्षमुच्यते। यद् ज्ञानम् अविशदमस्पष्टं भवति तत्तु परोक्षं कथ्यते। अत्र प्रत्यक्षशब्दे यो हि 'अक्षशब्दः' तस्य द्वावर्थौ स्तः-अक्षम्-इन्द्रियम्, अक्षो जीवो वा। अक्षं प्रतिगतं प्रत्यक्षम्। इन्द्रियेणात्मना च जायमानं ज्ञानं प्रत्यक्षम्। अक्षेभ्योऽक्षाद् वा परतो वर्तते इति परोक्षम्।**

**इदमत्रावधेयं यत् प्रत्यक्षशब्दघटकस्याक्षशब्दस्यार्थो यदा आत्मा—जीवो वा क्रियते तदा अक्षं प्रतिगतं प्रत्यक्षमित्युच्यते तदा अवधि-मनःपर्याय-केवलान्येव प्रत्यक्षप्रमाणपदेन गृहीतानि भविष्यन्ति। अत्र नेन्द्रियाणां पौद्गलिकानामावश्यकता, किन्तु अत्र तु चेतनस्य सर्वथावरणविलयपुरस्सरः स्वरूपाविर्भाव एव केवलम्। अत एवेदं केवलज्ञानेति नाम्ना ख्यातं प्रत्यक्षम्। इदमेव पारमार्थिक-प्रत्यक्षमप्युच्यते। यस्मिन् ज्ञाने इन्द्रियाणां मनसश्चापेक्षा भवति तत् सांव्यवहारिकप्रत्यक्षमित्युच्यते। अवग्रहादय-श्चत्वारोऽस्य भेदाः भवन्ति।**

**एतद्विपरीतं साहाय्यसापेक्षमविशदमस्पष्टं ज्ञानं परोक्षप्रमाणमित्युच्यते। अस्य ज्ञानस्योपलब्धौ आत्मनः इन्द्रियस्य चापेक्षा भवतीति ज्ञातव्यमत्र।**

प्रमाण दो प्रकार का होता है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। इनमें जो ज्ञान विशद-स्पष्ट होता है उसे प्रत्यक्ष कहा जाता है और जो ज्ञान अविशद-अस्पष्ट होता है उसे परोक्ष कहा जाता है। यहां प्रत्यक्षशब्द में प्रयुक्त जो 'अक्ष' शब्द है उसके दो अर्थ होते हैं—इन्द्रिय और जीव। 'अक्षं प्रतिगतं प्रत्यक्षम्' अर्थात् जो ज्ञान अक्ष—आत्मा और इन्द्रियों पर आधारित हो उसे 'प्रत्यक्ष' और जो ज्ञान अक्ष—आत्मा और इन्द्रियों से परे होता है उसे परोक्ष कहा जाता है।

यहां पर ध्यातव्य है कि जब प्रत्यक्षशब्द में प्रयुक्त अक्षशब्द का अर्थ आत्मा या जीव किया जाता है और 'अक्षं प्रतिगतं प्रत्यक्षम्'—ऐसी व्युत्पत्ति की जाती है

तब प्रत्यक्ष प्रमाण से अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान का ग्रहण होता है। वहां पौद्गलिक इन्द्रियों की आवश्यकता नहीं होती। वहां तो सर्वथा आवरणमुक्त केवल चेतनस्वरूप केवलज्ञान का ही आविर्भाव होता है, इसलिए यह प्रत्यक्षज्ञान 'केवलज्ञान' नाम से भी विख्यात है। इसे पारमार्थिक प्रत्यक्ष भी कहा जाता है। जिस ज्ञान में इन्द्रियों और मन की अपेक्षा होती है उसे सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं। अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा—ये इसके चार भेद हैं।

इसके विपरीत जिस ज्ञान में सहायता की अपेक्षा होती है वह ज्ञान परोक्ष प्रमाण कहलाता है। ऐसा ज्ञान अविशद-अस्पष्ट होता है। इस ज्ञान की उपलब्धि में आत्मा और इन्द्रियां अपेक्षित रहती हैं, यहां यह ज्ञातव्य है।

(१०)

**सम्प्रति प्रत्यक्षप्रमाणस्य भेदद्वयमुपस्थापयति—**

अब प्रत्यक्ष प्रमाण के दो भेदों को प्रस्तुत कर रहे हैं—

**सांव्यवहारिकं चाद्यं द्वितीयं पारमार्थिकम्।**
**इन्द्रियानिन्द्रियाधीनमात्माधीनं क्रमेण च॥ १०॥**

प्रत्यक्ष प्रमाण दो प्रकार का होता है—सांव्यवहारिक और पारमार्थिक। सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष का स्रोत है—इन्द्रिय और मन। पारमार्थिक प्रत्यक्ष का स्रोत है—आत्मा।

**न्यायप्रकाशिका**

**सांव्यवहारिकपारमार्थिकभेदेन प्रत्यक्षप्रमाणं द्विविधम् अस्ति। सम्यक् व्यवहारः-संव्यवहारः, तस्मै इदं सांव्यवहारिकम्, परमार्थज्ञापकं ज्ञानं पारमार्थिकमित्यनयोः निरुक्तिरियम्। अस्मिन् सांव्यवहारिके प्रत्यक्षे श्रोत्रादीनामिन्द्रियाणां मध्ये यस्य कस्यापि इन्द्रियस्योपयोगो भवति। ततः आत्मनस्तथा ज्ञेयपदार्थस्य मध्ये इन्द्रियाणां व्यवधानेन यद्यपि आत्मव्यवहितं ज्ञानमिदं प्रत्यक्षपदवाच्यं भवितुं योग्यं नास्ति तथापि लोकदृष्ट्या इदं प्रत्यक्षवत् मन्यते। तस्मादिदं सांव्यवहारिकं प्रत्यक्षमिति व्यवह्रियते।**

पारमार्थिकं प्रत्यक्षम् आत्मना जायमानं यथार्थं प्रत्यक्षम्। अत्र न किमपि व्यवधानं माध्यमं वा भवति। इदं शुद्धं निरावरणात्मस्वरूपं ज्ञानं वर्तते। अनयोः सांव्यवहारिक-पारमार्थिकप्रत्यक्षयोर्मध्ये सांव्यवहारिकप्रत्यक्षस्य स्रोतोऽस्ति इन्द्रियाणि तथा मनश्च।

कारिकास्थेन अनिन्द्रियपदेन मनसः ग्रहणं कर्त्तव्यम्। एतेनेदमपि व्यक्तं भवति यन्मनस इन्द्रियत्वं नैव स्वीकृतमिति। अत्र यद् पारमार्थिकं प्रत्यक्षमुक्तं तस्य स्रोतोऽस्ति आत्मा। तात्पर्यमिदं यत् सांव्यवहारिकं प्रत्यक्षं मनोयुक्तैरिन्द्रियैर्भवति तथा पारमार्थिकं प्रत्यक्षं तु आत्मना एव जायते।

ज्ञानस्य येयं परम्परा जैनदर्शनेऽभिमता सा एव परम्परा प्रकारान्तरेण वा न्यायदर्शनेऽप्यभिमता। तथोक्तं चैवम्-'आत्मा मनसा युज्यते, मन इन्द्रियेण युज्यते, इन्द्रियञ्चार्थेन युज्यते ततः प्रत्यक्षमिति'[१]।

वस्तुतस्तु यावन्न संयुज्येरन् इन्द्रियाणि स्वविषयैस्तावन्न कस्यापि विषयस्य ज्ञानम्। इन्द्रियाणि च तदैव संयुज्यन्ते विषयैः यदा तान्यपि मनःप्रेरि[illegible] न भवेयुः। मनोऽपि तावन्न प्रवर्तते विषयेषु यावद् आत्मप्रेरितं तन्न स्यात्। एवञ्चात्मा मन इन्द्रियञ्चेति त्रयाणां सहयोगेनैव जायते किमपि ज्ञानमिति स्पष्टोऽर्थः।

सांव्यवहारिक और पारमार्थिक भेद से प्रत्यक्ष प्रमाण दो प्रकार का है। सम्यक् व्यवहार को सांव्यवहारिक और परमार्थज्ञापक ज्ञान को पारमार्थिक कहते हैं, यह इनकी निरुक्ति है। इस सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष में श्रोत्र आदि पांच इन्द्रियों में से किसी एक का उपयोग होता है। इसमें आत्मा तथा ज्ञेय पदार्थों के बीच इन्द्रियों का व्यवधान होता है, इसलिए यह ज्ञान आत्मव्यवहित है। यद्यपि इस ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहना उचित नहीं है, फिर भी लोकदृष्टि से इसे प्रत्यक्ष की भांति माना जाता है, इसलिए इसका 'सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष' शब्द से व्यवहार किया जाता है।

पारमार्थिक प्रत्यक्ष आत्मा से होने वाला यथार्थ प्रत्यक्ष है। इस प्रत्यक्ष में न कोई व्यवधान होता है और न कोई माध्यम। यह शुद्ध, आवरणरहित और आत्मस्वरूप ज्ञान होता है। सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष—इन दोनों ज्ञान के मध्य सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष का स्रोत है—इन्द्रियां और मन।

---

१. न्यायदर्शनम्, सू. ४, वात्स्यायनभाष्य, पृ. १६

प्रस्तुत कारिका में प्रयुक्त 'अनिन्द्रियपद' से मन का ग्रहण होता है। इससे यह भी स्पष्ट होता है कि मन को इन्द्रिय नहीं माना जाता। यहां जो पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहा गया है उसका स्रोत है—आत्मा। इसका तात्पर्य है कि सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष मनोयुक्त इन्द्रियों से होता है और पारमार्थिक प्रत्यक्ष आत्मा से ही होता है।

जैनदर्शन में ज्ञान की यह परम्परा सम्मत है। वही परम्परा प्रकारान्तर से न्यायदर्शन में भी अभिमत है। इस प्रकार कहा गया है—'आत्मा का मन से योग होता है, मन का इन्द्रिय से योग होता है और इन्द्रिय का अर्थ के साथ योग होता है तब प्रत्यक्ष होता है।'

वस्तुतः जब तक इन्द्रियों का अपने-अपने विषय से सम्बन्ध नहीं होता तब तक किसी भी विषय का ज्ञान नहीं होता। इन्द्रियां भी तब तक अपने विषय से संबद्ध नहीं होती जब तक मन उनको प्रेरित नहीं करता और मन भी तब तक विषयों में प्रवृत्त नहीं होता जब तक वह आत्मप्रेरित न हो। इस प्रकार आत्मा, मन और इन्द्रियां—इन तीनों के सहयोग से ही कोई भी ज्ञान होता है, यह स्पष्ट है।

## (११)

**सम्प्रति सांव्यवहारिकप्रत्यक्षस्य भेदान् निरूपयति—**

अब सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष के भेदों का निरूपण कर रहे हैं—

**अवग्रहस्तथैवेहावायश्च धारणा तथा।**
**व्यञ्जनार्थभिदाद्यस्य सर्वेऽष्टाविंशतिर्मता॥ ११॥**

मतिज्ञान (इन्द्रिय और मानसज्ञान) के मूल चार प्रकार हैं—१. अवग्रह, २. ईहा, ३. अवाय, ४. धारणा। अवग्रह के दो प्रकार हैं–व्यञ्जनावग्रह और अर्थावग्रह। सब इन्द्रियों और मन के साथ इनका योग करने पर मतिज्ञान के अट्ठाईस प्रकार होते हैं।

### न्यायप्रकाशिका

**इदमत्र तथ्यम्—सांव्यवहारिकप्रत्यक्षमेव मतिज्ञानपदेनाप्युच्यते। अस्मिन् ज्ञाने इन्द्रियाणां मनसश्च उपयोगो भवति। अत एवोच्यते—'इन्द्रियमनोनिमित्तं मतिः'। अस्मिन् ज्ञाने आत्मनो वस्तुनश्च मध्ये परापतन्ति इन्द्रियाणि। अत एव ज्ञानमिदं व्यवधिमत् भवति। एवं ज्ञानमिदं परोक्षमेवेति शक्यते वक्तुं तथापि**

लोके इन्द्रियेण जायते प्रत्यक्षमिति व्यवहारं दृष्ट्वाऽत्रापि इन्द्रियमनोनिमित्तकस्य ज्ञानस्य ( मतिज्ञानस्य ) प्रत्यक्षे गणना भवति। नैयायिका अपि मतमिदं समर्थयन्ति—'इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्' इत्युक्त्या।

अस्य मतिज्ञानस्य चत्वारो भेदा भवन्ति—अवग्रह ईहा अवायो धारणा चेति। तेषां च तात्पर्यमित्थम्—अवग्रहस्यार्थोऽस्ति प्रथमं ज्ञानम्। इन्द्रियस्य विषयेण सहसम्बन्धे जाते 'इदमस्ति किञ्चिद्' इति प्रकारताविशेष्यताशून्यं सत्तामात्रबोधकं प्रथमं ज्ञानं भवति। प्रमाता अत्रेदं निश्चेतुं न शक्नोति यत्किमिदमिति। अत्र विशेषधर्मस्य ज्ञानं नैव भवति। न्यायदर्शने ज्ञानमिदं निर्विकल्पकं ज्ञानमित्युच्यते।

एतदनन्तरम् ईहानामकं ज्ञानं भवति। अस्मिन् ज्ञाने वितर्को भवति। स च संशयात्मकः। गौरयं गवयो वेति रूपेण भवति संशयोऽत्र। संशयः केवलं विकल्पं प्रस्तौति न तु निर्णयं विधत्तेऽयम्। निर्णयात्मकत्वाभावादेव संशयात्मकं ईहाज्ञानं न प्रमाणम्।

ईहायां प्रस्तुते विकल्पे अवायो निर्णयति गौरेवायं न गवयः। ईहायां प्रस्तुतानां विशेषधर्माणां नाम जात्यादीनां विधाय पर्यालोचनं निर्णयो भवति गौरेवायमिति।

एतदनन्तरम् अवाये निर्णीतोऽर्थो धारणायां तिष्ठति किञ्चित् कालपर्यन्तम्। ततो विषयान्तरिते सति विषयोऽसौ स्वसंस्कारं तत्र संस्थाप्य गच्छति। अयमेव क्रमोऽवग्रहादीनाम्।

इदं चतुर्विधं मतिज्ञानमष्टाविंशतिप्रकारकं भवति। तच्चेत्थम्—ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्च। एकं च मनः। एतेषां मेलनेन षड्भवन्ति इन्द्रियाणि। अपरस्यां दिशि अवग्रहस्य व्यञ्जनावग्रहस्तथार्थावग्रहश्चेति द्वौ भेदौ तथा ईहा अवायो धारणा चेति मिलित्वा पञ्च भवन्ति ज्ञानानि। ततो मनःसहितैः षडिन्द्रियैः सह पञ्चज्ञानानां गुणने कृते त्रिंशद् ज्ञानानि भवन्ति। षण्णामिन्द्रियाणां मध्ये चक्षुषो मनसश्च व्यञ्जनाव-ग्रहो नैव भवति। अतो त्रिंशद्भेदे द्वयोः न्यूनतया अष्टाविंशतिभेदा भवन्ति मतिज्ञानस्य।

**इदानीमियं जिज्ञासा भवति यत् मनःचक्षुषोः व्यञ्जनावग्रहः कथं न भवतीति समाधानमिदं विज्ञेयम्—इन्द्रियाणां पदार्थैः सह संयोगमात्रमेव व्यञ्जनावग्रहः। ततः 'अयं घटः', 'अयं पटः' इति विशेषग्राहकबुद्ध्या गृहीते पदार्थे भवति अर्थावग्रहः। चक्षुः मनश्च पदार्थेन सह सम्बन्धं विनैव दूरात् गृह्णीतः पदार्थान्। अत एव अनयोरर्थावग्रह एव भवति न तु व्यञ्जनावग्रहः। व्यञ्जनावग्रहाभावादेव चक्षुर्मनश्चेत्युभयमप्राप्यकारि इत्युच्यते।**

सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष को ही मतिज्ञान कहा जाता है, यह एक तथ्य है। इस ज्ञान में इन्द्रियों और मन का उपयोग होता है, इसलिए कहा गया है कि '**इन्द्रियमनोनिमित्तं मतिः**'—अर्थात् मतिज्ञान इन्द्रिय और मन के द्वारा होता है। इस ज्ञान में आत्मा और वस्तु के मध्य इन्द्रियां माध्यम बनती हैं, इसलिए यह ज्ञान व्यवधान-सहित होता है। इस प्रकार इस ज्ञान को परोक्ष ज्ञान कहा जा सकता है, फिर भी लोक में इन्द्रिय और मन से होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष कहने की लौकिक परम्परा को देखकर मतिज्ञान की गणना प्रत्यक्ष में की जाती है। नैयायिक भी इसी बात की पुष्टि इस उक्ति के द्वारा करते हैं—'**इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्**'—इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जाता है।

इस मतिज्ञान के चार भेद हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। उनका तात्पर्य इस प्रकार है—

- **अवग्रह**—अवग्रह का अर्थ है प्रथम ज्ञान। इन्द्रियों का विषय से सम्बन्ध होने पर 'यह कुछ है' सत्तामात्र बोधक प्रथम ज्ञान होता है। इसमें किसी विशेषण-विशेष्य का ज्ञान नहीं होता। प्रमाता यहां पर यह निश्चित नहीं कर पाता कि यह क्या है? यहां किसी विशेष धर्म का ज्ञान नहीं होता। न्यायदर्शन में इसे निर्विकल्पक ज्ञान कहा जाता है।
- **ईहा**—अवग्रह के पश्चात् ईहा ज्ञान होता है। इसमें वितर्क होता है और वह संशयात्मक होता है। 'यह गौ है या गवय'—इस रूप में यह संशय होता है। संशय केवल विकल्प को प्रस्तुत करता है, निर्णय नहीं करता। संशयात्मक ईहाज्ञान निर्णायक न होने के कारण प्रमाण नहीं होता।

- **अवाय**—ईहा के द्वारा प्रस्तुत विकल्प में 'अवाय' निर्णय करता है कि 'यह गौ है, गवय नहीं है'। ईहा में प्रस्तुत विशेषधर्मों में नाम और जाति का पर्यालोचन कर निर्णय किया जाता है कि, यह गौ ही है।
- **धारणा**—तत्पश्चात् अवाय में निर्णीत अर्थ धारणा में पुष्ट हो जाता है। वह कुछ समय तक वहां स्थिर रहता है। फिर विषयान्तर होने पर वह अपना संस्कार वहां छोड़कर चला जाता है। यही अवग्रहादि का अनुक्रम है।

यह चतुर्विध मतिज्ञान अट्ठाईस प्रकार का होता है। वह इस प्रकार है—पांच ज्ञानेन्द्रियां और एक मन। इनको मिलाने से इन्द्रियां छः हो जाती हैं। दूसरी ओर अवग्रह के दो भेद—व्यञ्जनावग्रह और अर्थावग्रह तथा ईहा, अवाय, और धारणा—ये सभी मिलकर ज्ञान के पांच प्रकार होते हैं। पांच इन्द्रियों और मन के साथ अवग्रह आदि पांच ज्ञान का गुणन करने से (६×५) ३० भेद होते हैं। छः इन्द्रियों में चक्षु और मन का व्यञ्जनावग्रह नहीं होता, इसलिए ज्ञान के तीस भेदों में दो भेद कम हो जाने के कारण मतिज्ञान अट्ठाईस प्रकार का होता है।

अब यहां यह जिज्ञासा होती है कि मन और चक्षु का व्यञ्जनावग्रह क्यों नहीं होता? इसका समाधान यह जानना चाहिए—इन्द्रियों का पदार्थों के साथ संयोगमात्र होना ही व्यञ्जनावग्रह है। 'यह पदार्थ घट है', 'यह पदार्थ पट है'—इस प्रकार विशेष ग्राहक बुद्धि से जो विशेष ज्ञान होता है वह अर्थावग्रह होता है। चक्षु और मन पदार्थों के साथ संयोग किए बिना ही दूर से पदार्थों का ग्रहण कर लेते हैं, इसलिए इनका अर्थावग्रह ही होता है, व्यञ्जनावग्रह नहीं होता। व्यञ्जनावग्रह के अभाव के कारण ही चक्षु और मन—दोनों को अप्राप्यकारी कहा जाता है।

(१२)

**साम्प्रतम् इन्द्रियाणां प्राप्यकारित्वमप्राप्यकारित्वं च विवेचयति—**

अब इन्द्रियों के प्राप्यकारित्व और अप्राप्यकारित्व का विवेचन कर रहे हैं—

**चतुर्णां प्राप्यकारित्वं व्यत्ययो मनसो दृशः।**
**व्यञ्जनावग्रहाभावात् प्रत्यक्षं बाधनात्तथा॥ १२॥**

श्रोत्रेन्द्रिय, घ्राणेन्द्रिय, रसनेन्द्रिय तथा स्पर्शनेन्द्रिय—इन चारों का व्यञ्जनावग्रह होता है, इसलिए ये प्राप्यकारी (प्राप्त अर्थ को प्रकाशित करने वाली) हैं। चक्षुरिन्द्रिय

और मन का व्यञ्जनावग्रह नहीं होता, इसलिए ये दोनों अप्राप्यकारी हैं। चक्षुरिन्द्रिय दूर से रूप का ग्रहण करती है और मन दूर से विषय को ग्रहण करता है। यह प्रत्यक्ष है, इसलिए ये (व्यञ्जनाव-ग्रह का अभाव तथा संयोग के बिना विषय का ज्ञान) इनके प्राप्यकारित्व में प्रत्यक्ष बाधा है।

न्यायप्रकाशिका

**इन्द्रियाणि प्राप्यकारीणि अप्राप्यकारीणि च भवन्ति। तेषु कानिचित् इन्द्रियाणि प्राप्यकारीणि कानिचिच्च अप्राप्याकारीणि। पञ्चसु इन्द्रियेषु मनसश्च मध्ये श्रोत्रेन्द्रियम् घ्राणेन्द्रियम् रसनेन्द्रियम् स्पर्शनेन्द्रियमिति इमानि चत्वारि इन्द्रियाणि प्राप्यकारीणि। मनश्चक्षुषी च अप्राप्यकारिणी। कथम् एषां प्राप्यकारित्वं कथं चाऽप्राप्यकारित्वमिति जिज्ञासायां समाधीयते यत् यदिन्द्रियं पदार्थेन सह संयुज्य एव तं प्रकाशयति तत् प्राप्यकारि इन्द्रियम्। यच्च पदार्थेन सह सम्पर्कं विनैव तं प्रकाशयति तत् अप्राप्यकारि इन्द्रियम्। चत्वारि इन्द्रियाणि पदार्थैः सह संयुज्य एव पदार्थान् प्रकाशयन्ति। अतः तान्येव प्राप्यकारीणि। नैषा स्थितिः चक्षुर्मनसोः। एते तु दूरत एव पदार्थैः सह संयोगं विना पदार्थान् प्रकाशयतः।**

**चतुर्णामिन्द्रियाणां व्यञ्जनावग्रह अर्थावग्रहश्च इत्युभयं भवति। किन्तु चक्षुषो मनसश्च केवलं अर्थावग्रह एव भवति न तु व्यञ्जनावग्रहः। चक्षुर्मनसोः व्यञ्जनावग्रहस्य बाधकं प्रत्यक्षमेव वर्तते। लोकप्रसिद्धमिदं यत् चक्षुर्मनसोः पदार्थैः सह न भवति संयोगः तथापि संयोगमन्तरैव भवति तत्र पदार्थबोधः। अतः अर्थावग्रह एव केवलमनयोः।**

इन्द्रियां प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी दोनों होती हैं। उनमें कुछ इन्द्रियां प्राप्यकारी हैं और कुछ अप्राप्यकारी। पांच इन्द्रियों और मन के बीच श्रोत्रेन्द्रिय, घ्राणेन्द्रिय, रसनेन्द्रिय और स्पर्शनेन्द्रिय—ये चार प्राप्यकारी इन्द्रियां हैं, चक्षु और मन अप्राप्यकारी हैं। ये प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी क्यों हैं? इस जिज्ञासा में इसका समाधान यह है कि जो इन्द्रिय पदार्थ के साथ संयुक्त होकर ही उसका प्रकाशन करती है वह प्राप्यकारी इन्द्रिय है। जो इन्द्रिय पदार्थ के साथ सम्पर्क के बिना ही पदार्थ का प्रकाशन करती है वह अप्राप्यकारी इन्द्रिय है। चार इन्द्रियां पदार्थों के साथ संयोग करके ही पदार्थों को प्रकाशित करती हैं, इसलिए वे ही प्राप्यकारी इन्द्रियां हैं। चक्षु

और मन की ऐसी स्थिति नहीं हैं। ये दोनों तो दूर से ही पदार्थों के साथ संयोग किए बिना पदार्थों को प्रकाशित करते हैं।

चार इन्द्रियों का व्यञ्जनावग्रह अर्थावग्रह—दोनों होता है, किन्तु चक्षु और मन का केवल अर्थावग्रह ही होता है, व्यञ्जनावग्रह नहीं होता। चक्षु और मन के व्यञ्जनावग्रह का बाधक प्रत्यक्ष ही है। यह बात लोक प्रसिद्ध है कि चक्षु और मन का पदार्थों के साथ संयोग नहीं होता, फिर भी वे बिना संयोग के पदार्थो का बोध कराते हैं, इसलिए इनका अर्थावग्रह ही होता है।

(१३)

**चक्षुषो मनसश्च प्राप्यकारित्वं नास्तीत्येव द्रढयति—**

चक्षु और मन का प्राप्यकारित्व नहीं है, इसी बात को दृढ कर रहे हैं—

**व्यवधिमत्परिच्छेदि रश्मिराशिविवर्जितम्।**
**मनो न भवितुं शक्यं प्राप्यकारि तथेक्षणम्॥ १३॥**

चक्षु और मन—ये प्राप्यकारी नहीं हो सकते। इसका हेतु है व्यवहित पदार्थ का ज्ञान। मन दूरवर्त्ती पदार्थ का ज्ञान करता है। उसी प्रकार चक्षु भी दूरवर्त्ती पदार्थ का ज्ञान करता है। चक्षु की रश्मियां पदार्थ तक पहुंच कर ज्ञान कराती हैं अथवा पदार्थ की रश्मियां चक्षु तक पहुंचती हैं, तब ज्ञान होता है। ये दोनों विकल्प प्रमाणसिद्ध नहीं है।

**न्यायप्रकाशिका**

**चक्षुर्मनश्चेत्येतद्द्वयं प्राप्यकारि नास्ति। विषयं प्राप्यैव नैतद् प्रकाशयति, किन्तु व्यवहितान् पदार्थान् प्रकाशयति। एतेन स्पष्टं भवति यत् मनः चक्षुश्च यदा पदार्थैरसंस्पृष्टमेव बोधयति पदार्थान् तदा अनयोः प्राप्य कारित्वं कथं भवितुमर्हति?**

**वेदान्तदर्शनानुसारं मनःचक्षुषी प्राप्यकारिणी स्तः। तस्य चेयं प्रक्रियाऽस्ति-तैजसात् चक्षुषः घटं ( विषयं ) यावत् एका प्रणालिका भवति। तद्द्वारा अन्तःकरणं घटं यावत् गच्छति। गत्वा च विषयाकारतामुपैति। तस्मिन् विषयाकाराकारिते अन्तःकरणे चेतनस्य प्रकाशः पतति। तत एव घटस्य ज्ञानं भवति। तदुक्तम्—**

'बुद्धितत्स्थचिदाभासौ द्वावेतौ व्याप्नुतो घटम्।
तत्राऽज्ञानं धिया नश्येदाभासेन घटः स्फुरेत्[१]॥'

**अस्य कथनस्य निराकरणं कुर्वन् ग्रन्थकारो ब्रूते यत् चक्षुषः रश्मयः पदार्थं यावत् गत्वा पदार्थं प्रकाशयन्ति अथवा पदार्थानां रश्मयः चक्षुर्यावत् आगत्य पदार्थान् प्रकाशयन्ति। एतदद्वयं प्रमाणप्रतिपन्नं नास्ति। चक्षु-र्विषययोर्मध्ये व्यवधानेऽपि चक्षुः दूरत एव विषयान् बोधयति। प्रक्रियेयं मनसोऽपि। व्यवहितपदार्थप्रकाशकत्वमनयोः प्राप्यकारित्वबाधकमस्ति।**

चक्षु और मन—ये दोनों प्राप्यकारी नहीं है। ये दोनों विषय से संबद्ध होकर ही उसका प्रकाशन नहीं करते, किन्तु व्यवहित पदार्थों का प्रकाशन करते हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि चक्षु और मन जब पदार्थों से असंबद्ध होकर उनका बोध कराते हैं तब इनको प्राप्यकारी कैसे कहा जा सकता है?

वेदान्तदर्शन के अनुसार मन और चक्षु प्राप्यकारी हैं। उसकी प्रक्रिया इस प्रकार है—तैजसचक्षु इन्द्रिय से घट (विषय) तक एक प्रणाली बन जाती है। उस प्रणाली के द्वारा अन्तःकरण घट तक जाता है और वह वहां जाकर विषयाकार बन जाता है। उस विषयाकाराकारित अन्तःकरण पर चेतन का प्रकाश पड़ता है। उससे घट का ज्ञान होता है। जैसे कहा है—

'बुद्धितत्स्थचिदाभासौ द्वावेतौ व्याप्नुतो घटम्।
तत्राऽज्ञानं धिया नश्येदाभासेन घटः स्फुरेत्॥'

बुद्धि और उसमें रहने वाला चिदाभास—ये दोनों घट को व्याप्त कर लेते हैं। वहां बुद्धि से घटविषयक अज्ञान नष्ट हो जाता है और चिदाभास से घट का प्रकाशन होता है।

इस कथन का निराकरण करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि चक्षु की रश्मियां पदार्थ तक जाकर उसका प्रकाशन करती हैं, अथवा पदार्थें की रश्मियां चक्षु तक आकर पदार्थों का प्रकाशन करती हैं, ये दोनों बातें प्रमाण सिद्ध नहीं है। चक्षु और विषय के मध्य व्यवधान होने पर भी चक्षु दूर से ही विषयों का बोध करा देता है। यही प्रक्रिया मन की भी है। व्यवहित पदार्थ का प्रकाशन चक्षु और मन के प्राप्यकारित्व का बाधक है।

---

१. पञ्चदशी, तृप्तिदीपप्रकरणम् : पृ. २५५, श्लो. ९१।

(१४)

**चक्षुर्मनसोरुपघातोऽनुग्रहश्च नेति प्रस्तूयते—**

चक्षु और मन का उपघात और अनुग्रह नहीं होता, इसी बात को प्रस्तुत कर रहे हैं—

**उपघातोऽनुग्रहश्च नानयोरपराक्षवत्।**
**ततस्तत्प्राप्यकारित्वं साध्यते केन धीमता? १४॥**

अपने-अपने विषय का सान्निध्य होने पर जैसे दूसरी इन्द्रियों का उपघात और अनुग्रह होता है वैसे चक्षु और मन का उपघात और अनुग्रह नहीं होता, इसलिए उनका प्राप्यकारित्व कौन बुद्धिमान् सिद्ध कर सकता है?

**न्यायप्रकाशिका**

**चतुर्णां स्पर्शनादीन्द्रियाणाम् उपघातोऽनुग्रहश्च भवति न तु मनःचक्षुषोः। किमत्र कारणमिति जिज्ञासायामुच्यते—स्व-स्व-विषयं प्राप्तवतामेव स्पर्शनादीनां भवति उपघातोऽनुग्रहश्च। मनःचक्षुषी न तादृशेऽतोऽत्र न तथा।**

**कोऽयमुपघातः कश्चानुग्रह इति प्रश्ने ध्यातव्यमिदम् यत् उपघातः प्रतिकूलानुभूतिः अनुग्रहश्चाऽनुकूलानुभूतिः। अयमुपघातोऽनुग्रहश्च चक्षुर्मनो विहाय केवलं चतुर्णामेवेन्द्रियाणां भवति। अस्य कारणञ्चेदमस्ति यत् इमानि स्पर्शन-रसन-घ्राण-श्रोत्रेन्द्रियाण्येव विषयं प्राप्य प्रकाशकारीणि भवन्ति। चक्षुर्मनश्च विषयमप्राप्यैव तस्य प्रकाशनं कुरुतः। यदाऽनयोर्विषयसम्पर्क एव न जातस्तदा उपघातस्य अनुग्रहस्य चर्चैव कथं स्यात्?**

**कीदृश उपघातः कीदृशश्चानुग्रह इति चेदिदमवगन्तव्यं यत् स्पर्शनेन्द्रियस्य तु कर्कशपदार्थस्पर्शेन किं वा तीक्ष्णतृणादिसंसर्गेण वा या उद्वेजकता भवति सा एवात्र उपघातः। एतद्प्रतिकूलन्तु सुखस्पर्श-प्रयोजकपुष्पादिसमवधाने सति या सुखानुभूतिर्भवति सा एवानुकूलताऽत्र अनुग्रहरूपेण ग्राह्या।**

**रसनेन्द्रियस्योपघातस्तत्र भवति यत्र तिक्तकटुकषायादिपदार्थः पेयो लेह्यो भोज्यो वा भवेत्। तत्र तु केवलं तिक्तादिरसस्यैवानुभूतिर्भवति। एतद्विपरीतं सुमधुरपेयाद्युपलब्धौ तु अनुभूयतेऽनुकूलता। इयमनुकूलतैवात्रानुग्रहः।**

**घ्राणेन्द्रियस्य दुर्गन्धमयापवित्रपदार्थाघ्राणे सति उपघातो भवति तथा कर्पूरादिसुगन्धमयपदार्थसम्पर्के तु भवति अनुग्रहः। इयमेवानुकूला स्थितिः अनुग्रहरूपेण वर्तते।**

**श्रोत्रेन्द्रियस्य भेर्यादिकर्कशशब्दश्रवणे कर्णपटलस्य विकृतिरेव उपघातः। एतद्प्रतिकूलं तु मन्दमन्दताललयबद्धं सुमधुरसंगीतमयशब्द-श्रवणतृप्तिरेवानुग्रहः।**

**अयमुपघातोऽनुग्रहश्च केवलं चतुर्ष्वेव इन्द्रियेषु भवति, यतो हि इमानि विषयैः सह संयुज्यन्ते। चक्षुषो मनसो वा न संयोगः पदार्थैः सहेति नात्र भवति उपघातोऽनुग्रहश्चापि। अस्यां स्थितौ केन मतिमता चक्षुषो मनसश्च प्राप्यकारित्वं साधयितुं शक्यते। न केनापीति भावः। अत्रेदमपि बोध्यं यत् उपघातोऽनुग्रहश्च विषयग्राहकेष्विन्द्रियेषु एव भवति न तथा शक्तिः मनश्चक्षुषोः।**

उपघात और अनुग्रह स्पर्शन आदि चार इन्द्रियों का होता है, मन और चक्षु का नहीं होता। इसका क्या कारण है, इस जिज्ञासा में कहा गया—अपने-अपने विषय को प्राप्त करने वाली स्पर्शन आदि इन्द्रियों का ही उपघात और अनुग्रह होता है। मन और चक्षु विषय को प्राप्त नहीं करते, इसलिए उनका उपघात और अनुग्रह नहीं होता।

उपघात क्या है और अनुग्रह क्या है, इस प्रश्न में यह ध्यातव्य है कि प्रतिकूल अनुभूति होना उपघात है और अनुकूल अनुभूति होना अनुग्रह है। यह उपघात और अनुग्रह चक्षु और मन को छोड़कर केवल चार इन्द्रियों का होता है। इसका कारण यह है कि स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र—ये इन्द्रियां ही विषय को प्राप्त कर उनका प्रकाशन करती हैं और चक्षु तथा मन विषय को बिना प्राप्त किए ही उसका प्रकाशन करते हैं। जब चक्षु और मन—इन दोनों का विषय से सम्पर्क ही न हो तब उपघात और अनुग्रह की चर्चा किसलिए की जाय?

उपघात कैसा होता है और अनुग्रह कैसा होता है, इस विषय में यह जानना चाहिए कि स्पर्शन-इन्द्रिय का कर्कशपदार्थों के स्पर्श से अथवा तीक्ष्ण तृणादि के संसर्ग से जो उद्वेग होता है वही उपघात है। इसके प्रतिकूल सुख स्पर्श में प्रयुक्त पुष्पादि का संयोग होने पर जो सुख की अनुभूति होती है वही अनुकूलता यहां अनुग्रह है।

रसन-इन्द्रिय का उपघात वहां होता हैं, जहां तिक्तकटु और कषायादि पदार्थ पीए जाते हैं, आस्वादित किए जाते हैं या खाए जाते हैं। वहां तो केवल तिक्तादि रस की ही अनुभूति होती है। इसके विपरीत सुमधुर पेय आदि की उपलब्धि होने पर अनुकूलता की अनुभूति होती है। अनुकूलता ही यहां अनुग्रह है।

घ्राणइन्द्रिय का उपघात दुर्गन्धमय या अपवित्र पदार्थों के सूंघने से होता है। इसी प्रकार कर्पूर आदि सुगन्धमय पदार्थों का सम्पर्क होने पर अनुग्रह होता है। यही अनुकूल स्थिति अनुग्रह है।

श्रोत्र-इन्द्रिय का भेरी आदि कर्कशशब्दों को सुनने पर कर्णपटल की विकृति ही उपघात है। इसके विपरीत मन्द-मन्द ताललयबद्ध सुमधुर संगीतमयशब्द के श्रवण से होने वाली तृप्ति ही अनुग्रह है। यह उपघात और अनुग्रह केवल चार इन्द्रियों में ही होता है, क्योंकि ये इन्द्रियां विषय के साथ संयुक्त होती हैं। चक्षु और मन का पदार्थों के साथ संयोग नहीं होता, इसलिए इनका उपघात और अनुग्रह भी नहीं होता। इस स्थिति में कौन मतिमान् चक्षु और मन के प्राप्यकारित्व को सिद्ध कर सकता है? कोई भी नहीं कर सकता। यहां यह भी जानना चाहिए कि उपघात और अनुग्रह विषयग्राहक इन्द्रियों में ही होता है, वैसी शक्ति मन और चक्षु में नहीं है।

(१५)

**अञ्जनमपि चक्षुषः प्राप्यकारित्वं साधयितुं न शक्नोतीत्येव प्रतिपादयति—**

अंजन भी चक्षु के प्राप्यकारित्व का साधक नहीं हो सकता, इसी बात का प्रतिपादन कर रहे हैं—

**दूरतो भवितुं शक्यं यदञ्जनादिगोचरम्।**
**तत्तदक्षिगतं नैव कथं तत्प्राप्यकारिता?१५॥**

आंख में आंजने का अंजन आदि दूर से चक्षु का विषय हो सकता है। वह जब आंख में आंजा जाता है तब वह चक्षु का विषय नहीं बनता। अञ्जन को तैजस मानकर चक्षु प्राप्यकारी कैसे हो सकता है?

**न्यायप्रकाशिका**

**केचन अञ्जनंमर्थप्रकाशकत्वेन तैजसं मत्वा चक्षुषः प्राप्यकारित्वं साधयितुमिच्छन्ति। तेषां मतमयुक्तम्। यतो हि अञ्जनं यदा दूरस्थितं भवति**

**तदैव चक्षुषा दृश्यते। यदा अञ्जनं चक्षुर्गतं स्यात् तदा तद् न दृश्यते चक्षुषा। एतेन स्पष्टं भवति यत् चक्षुः प्राप्यकारीन्द्रियं नास्ति। अन्यथा चक्षुर्गतम् अञ्जनं चक्षुषा कथं न दृश्येत? चक्षुःसंगतम् अञ्जनमेव यदा चक्षुषा न दृश्यते तदा अन्यं विषयं प्राप्य चक्षुस्तं कथं प्रकाशयेत्? चक्षुः स्वगतमञ्जनं यदि न प्रकाशयेत् तदा अञ्जनं तैजसं मत्वा चक्षुः प्राप्यकारि कथं भवितुमर्हति। अतः चक्षुषः प्राप्यकारित्वं नैव युक्तम्।**

कुछ लोग अंजन को अर्थप्रकाशकत्व होने के कारण तैजस मानकर चक्षु की प्राप्यकारिता को सिद्ध करना चाहते हैं। उनका यह मत युक्त नहीं है, क्योंकि अंजन जब दूरस्थ होता है तभी चक्षु से देखा जाता है। जब अंजन चक्षुगत होता है तब वह चक्षु के द्वारा नहीं देखा जाता। इससे यह स्पष्ट होता है कि चक्षु प्राप्यकारी इन्द्रिय नहीं है। अन्यथा चक्षुगत अंजन चक्षु से क्यों नहीं देखा जाता? जब चक्षु में आंजा हुआ अंजन ही चक्षु से नहीं देखा जाता तब वह दूसरे विषय को प्राप्तकर उसको कैसे प्रकाशित करेगा? यदि चक्षु अपने भीतर आंजे हुए अंजन को प्रकाशित न करे तब अंजन को तैजस मानकर चक्षु प्राप्यकारी इन्द्रिय कैसे हो सकता है? अतः चक्षु का प्राप्यकारित्व युक्त नहीं है।

( १६ )

**अक्षरदृष्टान्तद्वारा चक्षुषः प्राप्यकारित्वं निवारयति-**

अक्षर के दृष्टान्त द्वारा चक्षु के प्राप्यकारित्व का निवारण कर रहे हैं—

**साक्षान्निरीक्षते दूरादक्षराणि च तानि हि।**
**न तत्प्रपार्श्ववर्त्तीनि कथं तत्प्राप्यकारिता?१६ ॥**

जो अक्षर दूर से देखे जा सकते हैं वे चक्षु के अति निकट आने पर नहीं देखे जा सकते, इसलिए चक्षु प्राप्यकारी कैसे हो सकता है?

**न्यायप्रकाशिका**

**अक्षराणि दृश्यन्ते चक्षुषा, किन्तु तान्येव अक्षराणि चक्षुषा दृश्यन्ते यानि दूरस्थितानि सन्ति। यानि अक्षराणि चक्षुषः प्रपार्श्ववर्त्तीनि—समीपस्थानि सन्ति तानि तु न दृश्यन्ते चक्षुषा। चक्षुषो विषयस्य चातिसामीप्यं हि**

तद्विषयकप्रत्यक्षस्य बाधकं भवति। यत् वस्तु यस्य कार्यस्य प्रतिबन्धकं भवति तत्कार्यं तु तत्र नैव भवति। अतिसामीप्यं कस्यचिद् वस्तुनः प्रत्यक्षस्य बाधकमिति सिद्धान्तानुसारं दूरस्थान्येवाक्षराणि चक्षुषा द्रष्टुं शक्यन्ते। अस्यां स्थितौ कथनमिदमपार्थमेव यत् चक्षुः प्राप्यकारि अस्तीति। यच्चक्षुरक्षराणि प्राप्यापि तानि न प्रकाशयति तच्चक्षुरन्यद् वस्तु प्राप्य प्रकाशयिष्यतीति कथनमयुक्तमेवेति अत्रत्यः सारः।

अत्रेयमाशंका भवति यत्वस्तुनोऽतिसामीप्यं यदि तद्वस्तुनः प्रत्यक्षस्य बाधकं चेत् तदा समीपस्थो घटोऽपि न दृश्येत चक्षुषा। किन्तु भवत्यत्र तद्विपरीतम्। तत्र घटस्तु दृश्यते एव। अक्षराण्येव समीपस्थानि कथं न दृश्यन्ते। किमत्र कारणमिति वर्तते जिज्ञासा। अस्य समाधानेऽवगन्तव्यमिदं यत् सूक्ष्मवस्तून्येव समीपस्थानि चेत् न दृश्यन्ते चक्षुषा स्थूलानि घटपटादीनि तु दृश्यन्त एव। तैजसात् चक्षुषो बहिर्गताः तेजोरश्मयो यथा घटं व्याप्नुवन्ति न तथा अक्षराणि। अक्षराणामतिसामीप्यं हि तेजोरश्मिसंयोगस्य प्रतिबन्धकमस्ति। अत एव समीपस्थो दूरस्थो वा घटो दृश्यते चक्षुषा न तु समीपस्थानि अक्षराणि द्रष्टुं शक्यन्ते इति। कस्यापि वस्तुनो दृश्यादृश्यत्वविवेचनमनया रीत्या भवति-

'अतिदूरात् सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थात्।
सौक्ष्म्याद् व्यवधानादभिभवात् समानाभिहाराच्च॥[१]'

एतद् श्लोकानुसारं अष्टकारणानि वस्तुप्रत्यक्षस्य बाधकानि भवन्ति। तच्चेत्थम्—अतिदूरता, समीपता, इन्द्रियघातः, मनोऽनवस्थितिः, सूक्ष्मता, व्यवधानं, अभिभवः, समानाभिहारश्च।

अक्षर चक्षु से देखे जाते हैं, किन्तु वे ही अक्षर चक्षु से देखे जाते हैं जो चक्षु से दूर होते हैं। जो अक्षर चक्षु के अति निकट होते हैं वे चक्षु से नहीं देखे जाते। चक्षु और विषय की अतिसमीपता उस विषय की प्रत्यक्ष की बाधिका होती है। जो वस्तु जिस कार्य का प्रतिबन्धक होती है वह कार्य वहां नहीं होता। अत्यन्त सामीप्य

१. सांख्यकारिका-७।

किसी वस्तु के प्रत्यक्ष का बाधक होता है, इस सिद्धान्त के अनुसार दूरवर्त्ती अक्षर ही चक्षु से देखे जा सकते हैं। इस स्थिति में यह कथन भी व्यर्थ ही है कि चक्षु प्राप्यकारी इन्द्रिय है। जो चक्षु अक्षरों को प्राप्त करके भी उनका प्रकाशन नहीं करता वह चक्षु अन्य वस्तु को प्राप्त कर उसका प्रकाशन करेगा, यह कहना अयुक्त ही है, इसका सार यही है।

यहां यह आशंका होती है कि जिस वस्तु का अत्यन्त सामीप्य यदि उस वस्तु के प्रत्यक्ष का बाधक है तो समीपस्थ घट भी चक्षु के द्वारा नहीं देखा जाना चाहिए। किन्तु यहां इसके विपरीत होता है। वहां समीपस्थ घट तो देखा ही जाता है, समीपस्थ अक्षर ही क्यों नहीं देखे जाते? इसका क्या कारण है? यह एक जिज्ञासा है। इसके समाधान में यहां यह जानना चाहिए कि समीपस्थ सूक्ष्म वस्तुएं चक्षु से नहीं देखी जाती, स्थूल घट-पट आदि तो देखे ही जाते हैं। तैजस चक्षु से बाहर निकलने वाली तैजस रश्मियां जैसे घट को व्याप्त करती हैं वैसे अक्षरों को नहीं करती। अक्षरों की अति समीपता ही तैजस रश्मियों के संयोग होने में बाधक है, इसलिए घट चाहे दूर हो अथवा निकट हो वह चक्षु के द्वारा देखा जाता है, समीपस्थ अक्षर उससे नहीं देखे जा सकते। किसी भी वस्तु के देखे जाने अथवा नहीं देखे जाने का विवेचन इस रीति से होता है—

**'अतिदूरात् सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थात्।**
**सौक्ष्म्याद् व्यवधानादऽभिभवात् समानाभिहाराच्च॥'**

इस श्लोक के अनुसार आठ कारण वस्तुप्रत्यक्ष के बाधक हैं। वे इस प्रकार हैं—अतिदूरता, समीपता, इन्द्रियघात, मन की चंचलता, सूक्ष्मता, वस्तु का अवरोध, अभिभव (जैसे दीपक के प्रकाश का विद्युत् के प्रकाश से दब जाना), समानाभिहार (सदृश वस्तु में सदृश पदार्थ का मिल जाना, जैसे दूध में पानी का मिश्रण)।

## ( १७ )

**साम्प्रतं प्रकारान्तरेण चक्षुषः प्राप्यकारित्वं निराकरोति—**

अब दूसरे प्रकार से चक्षु के प्राप्यकारित्व का निराकरण कर रहे हैं—

**चतुर्णां गोचरा यावत् पार्श्वस्थास्तावदेव हि।**
**तत्प्राकर्ष्यं तथा नास्य कथं तत्प्राप्यकारिता?१७॥**

चार इन्द्रियों (स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र) के विषय जितने निकट होते हैं उतना ही उनका प्रकृष्ट ज्ञान होता है। चक्षु को निकटतम विषय का ज्ञान नहीं होता, इसलिए वह प्राप्यकारी कैसे हो सकता है?

**न्यायप्रकाशिका**

**स्पर्शन-रसन-घ्राण-श्रोत्रेन्द्रियाणां चतुर्णां विषया यावत् सन्निहिता भवन्ति तावदेव तेषां स्पष्टं विशदं च ज्ञानं भवति। अत्र भवति एषा विचिकित्सा यत् स्पर्शनरसनेन्द्रियविषया यदि समीपस्थाः स्युस्तदा तेषां मनागपि बोधो भवितुं नार्हति इन्द्रियसंयोगेन विना। अतः तयोरिन्द्रिययोर्विषयबोधनार्थं विषयसंयोग आवश्यक एव।**

**प्रस्तुतकारिकायां यत् पार्श्वस्थपदं वर्तते तत् विषयेन्द्रियसंयोगस्यापि उपलक्षणमिति वेदनीयम्। स्पर्शनेन्द्रियेण सार्धं शीतोष्णादिपदार्थसंस्पर्शो रसनेन्द्रियेण सार्धं च तिक्तकटुरसादिसंस्पर्शः एव विषयाणां स्पष्टानुभूतिं कारयति।**

**प्रत्यक्षमिदम् यत् अन्येषामिन्द्रियाणां विषयाः दूरतस्तथा न स्पष्टा यथा समीपस्थाः। चक्षुषो विषये तु एतद्विपरीतं दृश्यते। चक्षुर्दूरत एव विषयान् अधिकं स्पष्टतया बोधयति, किन्तु स्वगतं कज्जलादिकं नैव। चक्षुर्यदि कज्जलादिकं प्राप्याऽपि तन्न प्रकाशयति तद् तदा प्राप्यकारीन्द्रियमिति कथं वक्तुं शक्यते। अतः तन्न प्राप्यकारीन्द्रियम्।**

स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र—इन चार इन्द्रियों के विषय जितने सन्निकट होते हैं उतना ही उनका स्पष्ट और विशद ज्ञान होता हैं। यहां यह शंका होती है कि स्पर्शन और रसन-इन्द्रियों के विषय यदि निकट होते हैं तो उनका जरा भी ज्ञान नहीं होता, जब तक उनका इन्द्रियों के साथ संयोग न हो। इसलिए स्पर्शन और रसन-इन्द्रियों के विषय का बोध करने के लिए उन-उन इन्द्रियों के साथ विषय का संयोग होना ही आवश्यक है।

प्रस्तुत कारिका में जो 'पार्श्वस्थ' पद का प्रयोग है वह विषय और इन्द्रिय के संयोग का उपलक्षण है, ऐसा जानना चाहिए। स्पर्शन-इन्द्रिय के साथ शीत-उष्ण

आदि पदार्थों का संस्पर्श और रसन-इन्द्रिय के साथ तिक्त-कटु रस आदि का संस्पर्श ही विषयों की स्पष्ट अनुभूति कराता है।

यह प्रत्यक्ष है कि दूसरी इन्द्रियों के विषय दूर से उतने स्पष्ट नहीं होते जितने स्पष्ट समीपस्थ के होते हैं। चक्षु के विषय में तो इससे विपरीत देखा जाता है। चक्षु दूर से ही विषयों का अधिक स्पष्टता से बोध कराता है, किन्तु चक्षु में आंजे हुए कज्जल आदि का उससे बोध नहीं होता। चक्षु यदि कज्जल आदि को प्राप्त करके भी उसे प्रकाशित नहीं करता तब उसे प्राप्यकारी इन्द्रिय कैसे कहा जा सकता है, इसलिए वह प्राप्यकारी इन्द्रिय नहीं है।

(१८)

**इदानीं श्रोत्रेन्द्रियस्य प्राप्यकारित्वं साधयति—**

अब श्रोत्र—इन्द्रिय की प्राप्यकारिता को सिद्ध कर रहे हैं—

**उपघातानुग्रहत्वाच्छ्रोत्रस्य प्राप्यकारिता।**
**प्रत्यक्षं सिद्धिमादत्ते तत्र संदेग्धि कः सुधीः? १८॥**

श्रोत्रेन्द्रिय की प्राप्यकारिता प्रत्यक्ष सिद्ध है, क्योंकि वहां उपघात और अनुग्रह—दोनों देखे जाते हैं। वहां कौन विद्वान् संदेह कर सकता है?

**न्यायप्रकाशिका**

**श्रोत्रेन्द्रियं प्राप्यकारि अस्ति। इदमिन्द्रियं विषयं प्राप्य तं प्रकाशयति। अत्र उपघातानुग्रहौ दृश्येते। इमौ च तत्रैव भवतो यत्र इन्द्रियाणां प्राप्यकारित्वं स्यात्। विषयमुपगतेष्वेव इन्द्रियेषु भवति उपघातोऽनुग्रहो वा। उपघातस्तु इन्द्रियेषु काचित् क्षतिः प्रतिकूलता वेदनीया। कर्कश-विस्फोटकशब्दश्रवणे भवत्येव उद्वेजकता श्रोत्रस्य। श्रोत्रप्रियमधुरशब्दश्रवणे भवत्येवानुभूतिः सुखदा। श्रुतिपथमुपगतेष्वेव शब्देषु प्रतिकूलानुकूला वा स्थितिर्जायते। शब्दानां श्रुतिपथमागमनमेव श्रोत्रस्य प्राप्यकारिता अस्ति। प्रकारान्तरेण शक्यते वक्तुं यत् श्रोत्रेन्द्रियं शब्दान् प्राप्यैव सुखदामुद्वेजिकां वा स्थितिमाप्नोति।**

**एतद् सर्वं स्वानुभूत्यैव प्रत्यक्षं वर्तते। अस्यां स्थितौ कः सुधीजनोऽत्र सन्देहं कुर्यात्? न कोऽपीति भावः।**

श्रोत्र-इन्द्रिय प्राप्यकारी है। यह इन्द्रिय विषय को प्राप्त करके उसका प्रकाशन करती है। यहां उपघात और अनुग्रह दोनों देखे जाते हैं। ये दोनों वहीं होते हैं जहां इन्द्रियां प्राप्यकारी होती हैं। इन्द्रियों के द्वारा विषय की प्राप्ति होने पर ही उपघात और अनुग्रह होता है। उपघात का अर्थ है—इन्द्रियों में कुछ क्षति और प्रतिकूलता की अनुभूति। कर्कश विस्फोटक शब्द के श्रवण से ही श्रोत्र की उद्वेजकता होती है और कर्णप्रिय मधुर शब्द के श्रवण से ही सुखद अनुभूति होती है। कान में शब्दों के आने पर ही प्रतिकूल और अनुकूल स्थिति बनती है। शब्दों का श्रुति में आना ही श्रोत्र-इन्द्रिय की प्राप्यकारिता है। दूसरी प्रकार से यह भी कहा जा सकता है कि श्रोत्र-इन्द्रिय शब्दों को प्राप्त करके ही सुखद अथवा उद्वेजक स्थिति को प्राप्त करती है।

यह सब स्व-अनुभूतिजन्य प्रत्यक्ष है। इस स्थिति में कौन बुद्धिमान् व्यक्ति यहां संदेह कर सकता है? कोई भी नहीं करता, यह इसका भाव है।

(१९)

**श्रोत्रेन्द्रियस्य प्राप्यकारित्वमस्वीकुर्वतां बौद्धानां मतं खण्डयितुमुपक्रमते—**

बौद्ध श्रोत्र-इन्द्रिय की प्राप्यकारिता को स्वीकार नहीं करते। उनके मत का खण्डन करने के लिए यह उपक्रम किया जा रहा है—

**दिग्देशव्यपदेशत्वाच्छ्रोत्रस्याप्राप्यकारिता।**
**दिग्देशव्यपदेशस्तु गन्धस्पर्शनयोरपि ॥१९॥**

बौद्धदर्शन का अभिमत है कि श्रोत्रेन्द्रिय प्राप्यकारी नहीं है। इसका हेतु है कि उसके विषय में दिक् और देश का व्यपदेश होता है—अमुक दिशा से शब्द आ रहा है, अमुक देश से शब्द आ रहा है। इस प्रकार का व्यपदेश होता है। इसके उत्तर में जैन दार्शनिकों ने कहा कि दिक् और देश का व्यपदेश घ्राणेन्द्रिय और स्पर्शनेन्द्रिय के विषय में भी होता है, अतः इस हेतु से श्रोत्र को अप्राप्यकारी नहीं माना जा सकता।

**न्यायप्रकाशिका**

**श्रोत्रेन्द्रियविषये बौद्धदर्शनस्येदमभिमतम् यत् तद् प्राप्यकारि इन्द्रियं नास्ति। प्राप्यकारि इन्द्रियं तदेव भवति यत् विषयं प्राप्य तं प्रकाशयेत। नैषा स्थितिरस्ति**

**श्रोत्रेन्द्रियस्य। कारणञ्चास्येदमस्ति यदस्य इन्द्रियस्य विषये कथ्यते यत् अमुकदिशः अमुकदेशाद् वा अयं शब्द आयाति इति। एतेन स्पष्टं भवति यत् यदि शब्दः श्रोत्रेण प्राप्तः स्यात् तदा नेदं कथनं युक्तं स्यात् यत् शब्दोऽयं समागतोऽमुकदिशो देशाद् वा। एतेन इदमेव तथ्यं स्पष्टं भवति यत् श्रोत्रं शब्दं प्राप्य तं न प्रकाशयति, किन्तु अप्राप्तमेव तं प्रकाशयति। तस्मात् श्रोत्रेन्द्रियमप्राप्यकारि इत्येव सिद्ध्यति।**

**प्रश्नस्यास्योत्तरं ददता कारिकाकारेण समाधीयते यत् दिग्देशव्यपदेशान्न श्रोत्रमप्राप्यकारि, यतो हि दिशो देशस्य च व्यपदेशस्तु घ्राणेन्द्रियविषयेऽपि भवति यत् अस्या दिशः अस्मात् देशात् वा अयं सुगन्धो दुर्गन्धो वा आयातीति। एवं स्पर्शनेन्द्रियविषयेऽपि दिग्देशव्यपदेशो भवति–यथा अस्या दिशः अस्मात् देशात् वा समागतः पवनः शीतस्पर्शमनु-भावयति उष्णस्पर्शञ्च। एतादृशे व्यवहारे सत्यपि यदि बौद्धैः घ्राणेन्द्रियस्य स्पर्शनेन्द्रियस्य च प्राप्यकारित्वं स्वीक्रियते तदा श्रोत्रेन्द्रियस्य प्राप्यकारित्वस्वीकारे कथं भवति शिरोवेदना? तस्मात् श्रोत्रेन्द्रियं प्राप्यकारि इति निश्चितमेव।**

श्रोत्रेन्द्रिय के विषय में बौद्धदर्शन का यह अभिमत है कि वह प्राप्यकारी इन्द्रिय नहीं है। प्राप्यकारी इन्द्रिय वही होती है जो विषय को प्राप्त करके उसका प्रकाशन करे। श्रोत्रेन्द्रिय की यह स्थिति नहीं है। इसका कारण यह है कि इस इन्द्रिय के विषय में कहा जाता है कि अमुक दिशा से अथवा अमुक देश से यह शब्द आ रहा है। इससे स्पष्ट है कि यदि शब्द श्रोत्र से गृहीत होता तो यह कथन युक्त नहीं होता कि यह शब्द अमुक दिशा अथवा अमुक देश से आया है। इससे यह तथ्य स्पष्ट होता है कि श्रोत्र शब्द को प्राप्त करके उसका प्रकाशन नहीं करता, किन्तु अप्राप्त शब्द को ही प्रकाशित करता है। इससे यह सिद्ध होता है कि श्रोत्रेन्द्रिय अप्राप्यकारी है।

इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कारिकाकार इसका समाधान करते हैं कि दिशा और देश का व्यवहार करने से श्रोत्रेन्द्रिय अप्राप्यकारी नहीं हो सकती, क्योंकि दिशा और देश का व्यवहार तो घ्राणेन्द्रिय के विषय में भी होता है, जैसे कि इस दिशा से अथवा इस देश से यह सुगन्ध अथवा दुर्गन्ध आ रही है। इसी प्रकार स्पर्शनेन्द्रिय के विषय में भी दिशा-देश का व्यवहार होता है। जैसे कि इस दिशा अथवा इस देश से

आई हुई हवा शीत स्पर्श अथवा उष्ण स्पर्श का अनुभव करा रही है। इस प्रकार का व्यवहार होने पर भी यदि बौद्ध घ्राणेन्द्रिय और स्पर्शनेन्द्रिय की प्राप्यकारिता को स्वीकार करते हैं तो श्रोत्रेन्द्रिय की प्राप्यकारिता को स्वीकार करने में उनको शिरोवेदना क्यों होती है? अतः श्रोत्रेन्द्रिय प्राप्यकारी है, यह निश्चित ही है।

( २०-२३ )

**जैनदर्शने प्रत्यक्षं परोक्षञ्चेति प्रमाणद्वयमभिमतम्। तत्र प्रत्यक्षप्रमाणं प्रस्तुत्य सम्प्रति परोक्षप्रमाणं प्रस्तोतुं तद्भेदान् श्लोकचतुष्टयेन निरूपयति–**

जैनदर्शन में प्रत्यक्ष और परोक्ष–ये दो प्रमाण अभिमत हैं। इनमें प्रत्यक्ष प्रमाण को प्रस्तुत कर अब परोक्ष प्रमाण को प्रस्तुत करने के लिए उसके भेदों का चार श्लोकों के द्वारा निरूपण कर रहे हैं–

**स्मरणं प्रत्यभिज्ञानं तर्कोऽनुमा तथागमः।**
**पूर्वकारणसापेक्षं परोक्षं पञ्चधा स्मृतम्॥ २०॥**
**प्राक्तनानुभवापेक्षं स्मरणं तदिदं पुनः।**
**अपेक्षते प्रत्यभिज्ञा तर्कः प्रोक्तस्त्रयीमपि॥ २१॥**
**अनुमानञ्चहेत्वादि दर्शनापेक्षमागमः।**
**शब्दश्रवणसंकेत ग्रहणादित्यपेक्षितम्॥ २२॥**
**मतिज्ञानस्य भेदाः स्युः चत्वारोऽमी श्रुतस्य तु।**
**आगमो भेद एको हि सप्तभङ्गीनयान्वितः॥ २३॥**

**॥ चतुर्भिः कलापकम्॥**

परोक्ष प्रमाण के पांच भेद हैं–स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम। इनमें पूर्व कारण की अपेक्षा रहती है।

स्मृति पूर्व अनुभवसापेक्ष है। 'यह वही है' यह ज्ञान (प्रत्यभिज्ञा) स्मृतिसापेक्ष है। तर्क पूर्वानुभव, स्मरण और प्रत्यभिज्ञासापेक्ष होता है।

अनुमान में हेतु आदि दर्शन की अपेक्षा होती है। आगम में शब्दश्रवण तथा संकेतग्रहण आदि अपेक्षित हैं।

मतिज्ञान के चार भेद हैं—स्मरण, प्रत्यभिज्ञा, तर्क और अनुमान। श्रुतज्ञान का एक भेद है—आगम। वह सप्तभंगी और नय से युक्त है।

## न्यायप्रकाशिका

**परोक्षप्रमाणस्य पञ्च भेदा भवन्ति। ते च सन्तीमे स्मृतिः, प्रत्यभिज्ञा, तर्कः, अनुमानम्, आगमश्च। एषु पूर्वकारणस्य अपेक्षा भवति। अस्याः अपेक्षायाः क्रम एषु एवं भवति—**

- **स्मृतिः-सा अनुभवजन्या भवति। पूर्वं कस्यापि वस्तुनोऽनुभवात्मकं ज्ञानं भवति। तत्पश्चात् तत्सदृशवस्तु-दर्शने पूर्वानुभूतस्य स्मृतिर्भवति—'तत् सुदिनम्', 'तन्मे मनः' इत्यादिरूपेण। स्मृतौ तत्शब्दस्योल्लेखो भवति। अनेन स्पष्टं भवति यत् स्मृतौ न कोऽपि नूतनविषय आयाति प्रत्युत पूर्वदृष्टः श्रुतो वा स्मर्यते एव केवलम्। न भवत्यत्र विषयः सम्मुखः, किन्तु केवलं तस्य स्मरणमेव भवति। पूर्वदृष्टस्य श्रुतस्य वा स्मरणजननात् स्मृतेरेवं लक्षणं श्रूयते—'अनुभवजन्यं ज्ञानं स्मृतिः'। एवमेव भिक्षुन्यायकर्णिकायामपि स्मृतेरिदं लक्षणम् उपलभ्यते- 'संस्कारोद्बोधसंभवा तदित्याकारा स्मृतिः'।[१]**

**अस्यायमभिप्रायो यत् पूर्वं केचन विषया ज्ञाताः सन्तोऽस्माकं संस्कारे अवस्थिता भवन्ति। यदा कथञ्चित् अस्माकं संस्कारस्योद्बोधनं भवति तदा तत्र अवस्थिता विषया अस्माकं ज्ञानविषयतामायान्ति, अर्थात् स्मृता भवन्ति। एतेनेदं स्पष्टं भवति यत् स्मृतौ न कश्चन नूतनो विषयो ज्ञायतेऽपितु ज्ञातविषया एव स्मर्यन्ते। ज्ञानञ्चेदं स्मरणात्मकमेव न तु अनुभवात्मकम्। अत एव प्रस्तुत-कारिकायां यल्लिखितं वर्तते यत् 'प्राक्तनानुभवापेक्षं स्मरणम्' तत् समीचीनमेव। स्मरणं पूर्वं जातेन अनुभवेनैव भवति। अतोऽत्राऽपेक्षा भवति प्राक्तनानुभवस्य।**

**एतदेव तथ्यं वादिदेवसूरिणाऽपि व्यलेखि-'संस्कारप्रबोधसम्भूत-मनुभूतार्थविषयं तदित्याकारं वेदनं स्मरणमिति'।[२] आचार्यहेमचन्द्रोऽपि स्मृतेर्विषये**

---

१. भिक्षुन्यायकर्णिका, तृतीयो विभागः, सूत्रम् ५।

२. प्रमाणनयतत्त्वालोकः, ३/२५।

एवमेव व्याजहार यत्-'वासनोद्बोधहेतुका तदित्याकारा स्मृतिः'।[१] वासना-संस्कारस्तस्योद्बोधः-प्रबोधः, स एव हेतुर्यस्याः सा एव स्मृतिरिति। एतत्समानार्थकमेव स्मृतेर्लक्षणं न्यायदर्शनेऽप्युपलभ्यते। तत्रोक्तम्-'संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः'।[२] अस्मिन् लक्षणे यदि मात्रपदं न स्यात् तदा संस्कारजन्यं ज्ञानं स्मृतिरित्येव लक्षणं स्यात्। तच्चेदं लक्षणं प्रत्यभिज्ञायामपि गच्छेदित्यतिव्याप्तिः स्यात्, प्रत्यभिज्ञाया अपि संस्कारजन्यत्वात्। अत्रोऽत्र लक्षणे मात्रपदनिवेश आवश्यक एव। एवं प्रकारैः विविधलक्षणैरिदं ज्ञायतेऽत्र यत्स्मृतिः संस्कारजन्या भवति।

- प्रत्यभिज्ञा—साम्प्रतं स्मृतेरनन्तरं प्रत्यभिज्ञायाः पूर्वकारण-सापेक्षत्वं कथमिति विचार्यते। एकविंशतिकारिकायां लिखितमस्ति यत् 'तदिदं पुनः अपेक्षते प्रत्यभिज्ञा'। अस्येदं तात्पर्यं यत् प्रत्यभिज्ञायां तत्शब्दः इदंशब्दश्चेति द्वयमपेक्षते। अत एव प्रत्यभिज्ञाया लक्षणमेवं वक्तुं शक्यते यत् 'तत्ता-इदन्तावगाहिनी बुद्धिः प्रत्यभिज्ञा'।[३] अत्र तत्तापदेन तत्शब्दस्य इदन्तापदेन इदंशब्दस्य च ग्रहणं भवति। यस्मिन् ज्ञाने अनयोः शब्दयोः प्रयोगो भवति तदेव ज्ञानं प्रत्यभिज्ञा। उदाहरणार्थं यथा—'सोऽयम् देवदत्तः', 'तदेवेदं नगरम्' इति प्रयोगौ स्तः प्रत्यभिज्ञायाम्। स्पष्टमिदम्—देवदत्त-नामकः कश्चन पुरुषः कदाचित् जयपुरनगरे दृष्टः। स एव यदि वर्तमाने जोधपुरनगर्यां दृष्टिपथे आयाति तत्रोच्यते 'सोऽयं देवदत्तः'। अत्र 'स' इति तत्शब्दस्य रूपम्। 'अयम्' इति च इदंशब्दस्य रूपम्। अत्र 'स' इति पदेन पूर्वदृष्टस्य देवदत्तस्य स्मरणं भवति, 'अयम्' इति पदेन च असौ प्रत्यक्षो भवति। अत एव 'सोऽयं देवदत्तः' इति ज्ञानम् 'तत्ता इदन्तावगाहि' वर्तते। एकेन 'स' इति पदेन तस्य स्मरणं तथा 'अयम्' इति पदेन तस्य प्रत्यक्षञ्च भवतीति 'तत्ता इदन्तावगाहि' ज्ञानं

---

१. प्रमाणमीमांसा, १/२/३।

२. तर्कसंग्रहः, पृ. २१, केदारनाथत्रिपाठीकृता व्याख्या।

३. लक्षणमिदं व्याख्याकारस्य, पं. विश्वनाथमिश्र।

प्रत्यभिज्ञायाः समीचीनमुदाहरणम्। अत्रेदमपि वक्तुं शक्यते–प्रत्यभिज्ञालक्षणं तत्पदयुक्तं तथा इदंपदयुक्तं च भवति।

आचार्यहेमचन्द्रेणाऽपि तथ्यमिदं एवं प्रति-पादितम्–'दर्शनस्मरणसंभवं तदेवेदं, तत्सदृशं, तद्विलक्षणं, तत्प्रतियोगीत्यादिसंकलनं प्रत्यभिज्ञानम्'।[१]

भिक्षुन्यायकर्णिकायामपि एतत्समानार्थकमेव प्रत्यभिज्ञालक्षणमुपलभ्यते–'अनुभवस्मृतिसंभवं तदेवेदं, तत्सदृशं, तद्विलक्षणं, तत्प्रतियोगीत्यादिसंकलनं प्रत्यभिज्ञा'।[२] तात्पर्यमिदं यत् प्रत्यभिज्ञा संकलनात्मकं ज्ञानमस्ति।

आचार्यहेमचन्द्रेण तथा भिक्षुन्यायकर्णिकाकारेण आचार्यतुलसीगणिनाऽपि इदं संकलनात्मकं तथ्यमवलम्ब्य प्रत्यभिज्ञाया लक्षणं एवं कृतं यत् दर्शनात् स्मरणाच्च मिलित्वा जायमानं इदं तदेवेदं तत्सदृशमेवेदं तद्विलक्षणमिदं इदं तत्प्रतियोगि इत्येवंरूपेण यत्संकलनं भवति सा एव प्रत्यभिज्ञा। अत्र दर्शनपदेन अथवा अनुभवपदेन च ज्ञानस्य प्रत्यक्षता व्यक्ता भवति तथा स्मृतिपदेन ज्ञानस्य पूर्वकालिकता व्यक्ता भवति। अस्या उदाहरणानि एवं बोध्यानि, यथा–

- दर्शनस्मरणसंभवम् अथवा अनुभवस्मृतिसंभवं च तदेवेदम्–'सोऽयं भिक्षुः।' अत्र 'अयम्' इति पदेन भिक्षोः प्रत्यक्षं ज्ञानं भवति। तथा 'स' इति पदेन पूर्वदृष्टस्य भिक्षोः स्मरणं भवति। अनया रीत्या इदमेकं संकलनात्मकं ज्ञानमस्ति।
- तत्सदृशम् तत्प्रतियोगि वा–'गोः सदृशो गवयः' इत्यत्र गवयस्य प्रत्यक्षं तथा सादृश्यप्रतियोगितया गोः स्मरणं च भवतीति तत्सदृशतत्प्रतियोगिनोरुदाहरणम्।
- तद्विलक्षणम्–'गोविलक्षणो महिषः' इत्युक्ते सति गो-प्रतियोगिकविलक्षणतायाः अनुयोगी महिषो भवति। अत्र महिषस्य प्रत्यक्षात्मकं ज्ञानं तथा तन्निष्ठवैलक्षण्यज्ञानं तु पूर्वतो निर्धारितं स्मरणात्मकं चेति।

अतः प्रत्यभिज्ञा संकलनात्मकज्ञानरूपा भवतीति कथनं सार्थकमेव।

---

१. प्रमाणमीमांसा, १/२/४।

२. भिक्षुन्यायकर्णिका, तृतीयो विभागः, सू. ६।

साम्प्रतं इदं विचार्यते यत् स्मृतौ प्रत्यभिज्ञायां च को भेदः इति जिज्ञासायामिदमवधारणीयं यत् स्मृतौ विषयो न भवति, किन्तु केवलं स्मर्यतेऽसौ। प्रत्यभिज्ञायां तु विषयः पुरतस्तिष्ठति तदीयं स्मरणं च भवति। अतो ज्ञानमिदं प्रत्यक्षात्मकं स्मरणात्मकं चास्ति।

प्रत्यभिज्ञायाः पूर्वकारणसापेक्षत्वं कथं भवतीति जिज्ञासा। अस्याः समाधानमिदमस्ति यत् स्मरणप्रत्यक्षयोर्मेलनेन जायमानायां प्रत्यभिज्ञायां यत् स्मरणात्मकमित्यंशो वर्तते स तु पूर्वदृष्टस्य अनुभूतस्य वा भवति। अस्माद् हेतोः प्रत्यभिज्ञा पूर्वकारणसापेक्षा भवतीत्यवगन्तव्यम्।

अत्रेयं भवति शङ्का यत् यत्र न तत्शब्दप्रयोगः न वा इदंशब्दप्रयोगः न वा अनुभवस्मरणयोरेव प्रतीतिस्तत्र 'गोसदृशो गवयः' इत्यादौ कथं संकलनात्मिका प्रत्यभिज्ञेति? अत्रोच्यते—न केवलं स्मरणप्रत्यक्षयोरेकत्र मेलने एव प्रत्यभिज्ञा, किन्तु यत्र अनेकं ज्ञानं सम्मिल्य एकतामाधत्ते तत्राऽपि संकलनात्मकं ज्ञानमेव। प्रस्तुतोदाहरणे गवयस्य प्रत्यक्षं तथा सादृश्यप्रतियोगित्वेन गोः स्मरणं च भवत्येवेति अत्रापि प्रत्यक्षस्मरणयोर्मेलनं वर्तत एव।

यत्रापि गोविलक्षणो महिष इत्युच्यते तत्र यद्यपि तत्शब्दस्य इदंशब्दस्य च प्रयोगो नास्ति तथापि ज्ञानद्वयस्य सम्मेलनम् अत्रापि वर्तते एव। तच्चेत्थम्—अत्र या महिषविलक्षणतोक्ता तस्याः प्रतियोगी गौरस्ति, अनुयोगी च महिषो वर्तते। अत्रानुयोगिनो महिषस्य प्रत्यक्षं तथा प्रतियोगिनो गोः स्मरणं च भवत्येव। अनया रीत्या अन्येष्वपि उदाहरणेषु प्रत्यभिज्ञा साधनीया।

- तर्कः—इदं तृतीयं परोक्षज्ञानम्। इदमपि ज्ञानं पूर्वकारण-सापेक्षं भवति। एतस्य लक्षणमेवं कृतं वर्तते यत् 'अन्वय-व्यतिरेकनिर्णयस्तर्कः'।[१] तत्र कोऽन्वयः कश्च व्यतिरेकः इति जिज्ञासायामिदमवगन्तव्यं यत् 'तत्सत्त्वे तत्सत्वमन्वयः'। 'तदभावे तदभावो व्यतिरेकः'।[२] अन्वये

१. भिक्षुन्यायकर्णिका, द्वितीयो विभागः, सू. ७।

२. भिक्षुन्यायकर्णिकायां मूले इदमस्ति—'साधने सति साध्यस्य, साध्ये एव वा साधनस्य भावः अन्वयः। साध्याभावे साधनाभावः व्यतिरेकः।' अस्य मूलपाठस्य व्याख्यानमुपरि वर्तते।

पूर्वतत्पदेन व्याप्यस्य ग्रहणं तथा द्वितीयतत्पदेन व्यापकस्य ग्रहणं कर्त्तव्यम्। अर्थात् व्याप्यसत्त्वे व्यापकसत्त्वम्। धूमसत्त्वे वह्नेः सत्त्वमेवान्वयः। व्याप्ये धूमे सति व्यापको वह्निरस्त्येव।

व्यतिरेकश्च तदभावे तदभाव रूपः। अत्र प्रथमतत्-शब्देन व्यापकस्य ग्रहणं कर्तव्यम् द्वितीयेन तत्शब्देन व्याप्यस्य ग्रहणं च। व्यापकाऽभावे व्याप्याऽभावो भवत्येव। अयमत्र सारः अन्वये साधनं धूमो व्याप्यो भवति साध्यो वह्निश्च व्यापको भवति। व्यतिरेके तु साध्याभावो व्याप्यः साधनाभावश्च व्यापको भवति। साध्याभावे वह्न्यभावे साधनाभावो धूमाभावो भवत्येव। तर्कस्य लक्षणमवलम्ब्य यदा विचारः क्रियते तदा स्पष्टं भवति यत् तर्कस्य कृते पूर्वानुभवस्य स्मरणस्य तथा प्रत्यभिज्ञायाश्चेति त्रयाणामपेक्षा भवति। सा चेत्थम्—धूमे वह्नेर्व्याप्तिगृहीतो ज़नो यदा पर्वते धूमं पश्यति तदा तस्य इदमनुभवात्मकं प्रथमं ज्ञानं भवति—'धूमवानऽयं पर्वतः'। ततो धूमो वह्निव्याप्य इति व्याप्तिस्मरणं भवति, ततो सोऽयं धूमो यो वह्निव्याप्तियुत इति प्रत्यभिज्ञा भवति। अनया रीत्या तर्कः पूर्वानुभवस्मरणप्रत्यभिज्ञासापेक्ष इति सिद्ध्यति।

- अनुमानम्-चतुर्थं परोक्षप्रमाणमस्ति-अनुमा अर्थात् अनुमानम्। अनेन प्रमाणेन पक्षे साध्यमनुमीयते। साध्यमनुमातुम् एको हेतुरपेक्ष्यते। स च हेतु साध्यस्याऽविनाभावी भवेत्। अविनाभावी हेतुरसावेव भवति यस्य साध्येन सह अन्वयव्याप्तिः व्यतिरेकव्याप्तिश्चेति व्याप्तिद्वयं संभवेत्। एतत्सन्दर्भे धूम एव वह्निव्याप्तिविशिष्टो हेतुरुपलभ्यते। येन पुरुषेण महानसादौ धूमे वह्निव्याप्तिर्गृहीता स एव पुरुषः कदाचित् वनं गतः। तत्र च पर्वते अविच्छिन्नमूलां धूमलेखां पश्यति। इदं तस्य प्रथमं ज्ञानं 'पर्वतो धूमवान्' इति। ततोऽसौ धूमे गृहीतां व्याप्तिं स्मरति। स एवायं धूमो यो वह्निव्याप्तिविशिष्टोऽस्ति। ततो वह्नेरनुमितिः। तच्चेदं प्रमाणमपि पूर्वकारणसापेक्षमस्ति-यथा पूर्वं पर्वते धूमदर्शनम्, ततो धूमो वह्निव्याप्य इति व्याप्तिस्मरणम्, ततो वह्निव्याप्यः सोऽयं धूम

इति प्रत्यभिज्ञा, ततः पर्वतो वह्निमान् इत्यनुमितिरिति क्रमः पूर्वकारण-सापेक्षत्वस्येति ज्ञेयः।[१]

- आगमः-इदानीम् आगमस्य विषये विचारः क्रियते। 'आसमन्ताद् गम्यते बोध्यते-ज्ञायते आत्मतत्त्वं येना-सावागम इति' तस्य व्युत्पत्तिलभ्योऽर्थः। आगमो हि परोक्षप्रमाणस्यापरो भेदः। 'आप्त[२] वचनात् जातं श्रुतज्ञान-मागमः[३]' इति तदीयः प्रसिद्धोऽपरार्थः। न च यदि वचनात् जातं ज्ञानमागमश्चेत् आप्तवचने आगमशब्दस्य प्रयोगः कथं स्यादिति चेद् इदमत्र बोध्यम्-यत् आप्तवचने यः खलु आगमशब्दस्य प्रयोगः स तु औपचारिकोऽस्ति। तात्पर्यमिदं यत् आप्तवचनात् जायमाने श्रुतज्ञाने यद् आगमत्वं वर्तते तत् तदीये कारणे आप्तवचने समारोप्य आप्तवचनमपि आगमशब्देनोच्यते। अर्थात् आप्तवचनं कारणमस्ति श्रुतज्ञानं च तदीयं कार्यमस्ति। उपचाराद् कार्यधर्मं कारणे आरोप्य आप्तवचनमपि आगमः कथ्यते। अयमेवात्रोपचारः।

आगमो हि श्रुतज्ञानम्। तच्च श्रुतज्ञानं द्विविधमस्ति-द्रव्यश्रुतं भावश्रुतञ्च। तत्र वर्णपदवाक्यात्मकं वचनं पौद्गलिकत्वात् द्रव्यश्रुतम्। इदं द्रव्यश्रुतमेव अर्थज्ञानस्य भावश्रुतस्य साधनं भवति।

श्रुतज्ञानं यत् शब्दात्मकं भवति तस्य एक एव भेदो भवति आगमः। स चागमः सप्तभङ्गीनयान्वितो भवति। तात्पर्यमिदं यत् सप्तभङ्गीनयश्चेत्येतद् द्वयमागमप्रमाणात् व्यतिरिक्तं नास्ति। आगमप्रमाण एव अनयोरपि गणना कर्तव्येति भावः।

---

१. भिक्षुन्यायकर्णिकायां तु आचार्यतुलसीमहाभागेन अनुमानप्रसंगे साध्यस्य व्याख्या एवं कृतास्ति— '**सिसाधयिषितं साध्यम्।**' व्याप्तौ धर्म एव, यथा—यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निः। अनुमितौ तु साध्यधर्मविशिष्टो धर्मी, यथा—'अग्निमान् पर्वतः'। धर्मी एव पक्षः। पक्षवचनं प्रतिज्ञा। अत्र धर्मपदेन अग्नेः तथा धर्मिपदेन पर्वतस्य ग्रहणं कृतं वर्तते।

२. (क) आप्तस्तु यथार्थवक्ता। तर्कसंग्रहः, शब्दपरिच्छेदः, पृ. ६२।
   (ख) रागादिवशादपि नान्यथा वादी यः स आप्तः।

३. भिक्षुन्यायकर्णिका, चतुर्थो विभागः, सू. २।

इदमिदानीं विचार्यते यत् शब्दादर्थबोधः कथं भवतीति। स च शब्दः सहजसामर्थ्यसमयाभ्यामर्थं प्रत्याययति। सहजसामर्थ्यं शब्दस्यार्थ-प्रतिपादनशक्तिः योग्यतानाम्नी[१], समयश्च संकेतः।

इदमत्र बोध्यं यत् शब्देऽर्थबोधिका शक्तिस्तिष्ठति। यस्मिन् शब्दे यदर्थबोधिका शक्तिस्तिष्ठति तस्मात् शब्दात् तदर्थस्यैव बोधो जायते। अत एव सर्वेभ्यः शब्देभ्यो न सर्वेषामर्थानां बोधः। यदर्थबोधिका शक्तिर्यस्मिन् शब्दे गृहीता तस्मिन् शब्दे श्रुतिपथमागते सति तदर्थस्यैव बोधो गृहीतशक्तिकस्यैव पुरुषस्य भवति, नान्यस्य जनस्य। येन पुरुषेणार्थबोधि का शक्तिर्न गृहीता अथवा गृहीताऽपि शक्तिर्यदि विस्मृता स्यात् तदापि न बोधः। इयं शब्दस्य अर्थबोधिका शक्तिः सहजा अस्ति। अनया शक्त्या शब्दोऽर्थं तथैव बोधयति यथा इन्द्रियाणि स्वस्वविषयान् बोधयन्ति। योग्यता इव संकेतोऽपि भवति अर्थबोधोपयोगी। अस्मात् पदादयमर्थो बोधव्यः इत्येव संकेतपरम्परा[२]। वस्तुतस्तु संकेत एव शब्दशक्तिं ग्राहयित्वा अर्थं बोधयतीति सारः। स च संकेतो व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्यादिभिरवगन्तव्यः[३]।

कारिकाकारेण परोक्षज्ञानस्य मतिः श्रुतञ्चेति भेदद्वयं प्रतिपादितम्। तत्र मतिज्ञानस्य स्मृतिः, प्रत्यभिज्ञा, तर्कः, अनुमानञ्चेति चत्वारो भेदाः सन्ति। श्रुतज्ञानस्य चैक एव भेद आगमः।

आगमः पौद्गलिकः शब्दात्मकः अर्थबोधहेतुरिति वदन्ति विज्ञाः[४]।

---

१. इन्द्रियाणां स्वविषयेष्वनादिर्योग्यता यथा।
अनादिरर्थैः शब्दानां सम्बन्धो योग्यता तथा॥
—वैयाकरणभूषणम्
शक्तिप्रकरणम श्लोक ३७

२. यथा सहकारपदात् आम्रवृक्षो बोधव्य इति संकेतः।

३. १. एतद्विषये भिक्षुन्यायकर्णिकाऽवलोकनीया—चतुर्थो विभागः, सू. ५।

४. 'शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च।
वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति, सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः॥'
—न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, शब्दखण्डः, पृ. २९६

परोक्ष प्रमाण के पांच भेद होते हैं। वे ये हैं—स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम। इनमें पूर्व कारण की अपेक्षा होती है। इस अपेक्षा का क्रम इनमें इस प्रकार होता है—

- **स्मृति**—यह अनुभवजन्य होती है। पहले किसी भी वस्तु का अनुभवात्मक ज्ञान होता है। उसके पश्चात् उसी के सदृश वस्तु को देखने पर पहले अनुभूत की हुई स्मृति इस रूप में होती है, जैसे—'वह सुदिन' अथवा 'वह मेरा मन'। स्मृति में 'तत्' शब्द का उल्लेख होता है। इससे स्पष्ट है कि स्मृति में कोई भी नया विषय नहीं आता प्रत्युत पहले देखे हुए अथवा सुने हुए का ही केवल स्मरण होता है। यहां कोई वस्तु सम्मुख नहीं होती, किन्तु उसका केवल स्मरण ही होता है। पूर्व में देखे हुए अथवा सुने हुए के स्मरण से उत्पन्न ज्ञान को स्मृति कहा जाता है—'**अनुभवजन्यं ज्ञानं स्मृतिः।**' अर्थात् अनुभवजन्य ज्ञान ही स्मृति है। इसी प्रकार भिक्षुन्यायकर्णिका में भी स्मृति का यह लक्षण प्राप्त होता है—'**संस्कारोद्बोधसंभवा तदित्याकारा स्मृतिः।**' अर्थात् संस्कार के उद्‌बोध से उत्पन्न तत्शब्द से युक्त आकार वाला ज्ञान स्मृति है।

इसका यह अभिप्राय है कि पूर्व में कुछ ज्ञात विषय हमारे संस्कारों में अवस्थित हो जाते हैं। जब कभी हमारे संस्कारों का उद्‌बोधन होता है तब वे वहां अवस्थित विषय हमारे ज्ञान का विषय बन जाते हैं अर्थात् याद आ जाते हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि स्मृति से कोई नया विषय नहीं जाना जाता, अपितु ज्ञात विषयों का ही स्मरण होता है। यह ज्ञान स्मरणात्मक ही है, अनुभवात्मक नहीं है। इसलिए प्रस्तुतकारिका में जो लिखा गया है कि '**प्राक्तनानुभवापेक्षं स्मरणम्**'—अर्थात् स्मृति पूर्व-अनुभवसापेक्ष है, वह उचित ही है। स्मृति पूर्व में होने वाले अनुभव से ही होती है, अतः यहां पूर्व अनुभव की अपेक्षा होती है।

इसी तथ्य का वादिदेवसूरि ने भी उल्लेख किया है—'**संस्कारप्रबोधसम्भूत-मनुभूतार्थविषयं तदित्याकारं वेदनं स्मरणमिति।**' अर्थात् संस्कार-जागरण से उत्पन्न अनुभूत अर्थ को बताने वाला तथा तत्शब्द से युक्त आकार वाला ज्ञान स्मृति

कहा जाता है। आचार्य हेमचन्द्र ने भी स्मृति के विषय में इसी प्रकार कहा है— **'वासनोद्बोधहेतुका तदित्याकारा स्मृतिः।'** वासना का अर्थ है—संस्कार, उसका जागरण होना ही जिसका हेतु है वही स्मृति है। इसके समानार्थक ही स्मृति का लक्षण न्यायदर्शन में भी उपलब्ध होता है। वहां कहा है—**'संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः।'** अर्थात् संस्कारमात्र से उत्पन्न होने वाला ज्ञान स्मृति है। इस लक्षण में यदि 'मात्र' इस पद का प्रयोग न हो तो 'संस्कारजन्य ज्ञान' यही स्मृति का लक्षण हो जाएगा और वह लक्षण प्रत्यभिज्ञा में भी चला जाएगा, वह अतिव्याप्ति दोष होगा, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा भी संस्कारजन्य होती है। अतः इस लक्षण में 'मात्र' पद को रखना आवश्यक ही है। इस प्रकार के विविध लक्षणों से यहां यह ज्ञात होता है कि स्मृति संस्कार से उत्पन्न होती है।

- **प्रत्यभिज्ञा**—स्मृति के पश्चात् अब 'प्रत्यभिज्ञा' पूर्वकारण सापेक्ष कैसे होती है, इस पर विचार किया जा रहा है। इक्कीसवीं कारिका में लिखा है कि **'तदिदं पुनः अपेक्षते प्रत्यभिज्ञा'** अर्थात् प्रत्यभिज्ञा 'तत्' और 'इदम्' की अपेक्षा रखती है। इसका यह तात्पर्य है कि प्रत्यभिज्ञा में 'तत्' शब्द और 'इदम्' शब्द दोनों की अपेक्षा होती है, इसलिए प्रत्यभिज्ञा का लक्षण इस प्रकार कहा जा सकता है कि **'तत्ता इदन्तावगाहिनी बुद्धिः प्रत्यभिज्ञा।'** यहां 'तत्ता' पद से 'तत्' शब्द का और 'इदन्ता' पद से 'इदम्' शब्द का ग्रहण होता है। जिस ज्ञान में इन दोनों शब्दों का प्रयोग होता है वही ज्ञान प्रत्यभिज्ञा है। उदाहरण के लिए जैसे—**'सोऽयम् देवदत्तः'**—यह वही देवदत्त है, अथवा **'तदेवेदं नगरम्'**—यह वही नगर है, ये दोनों प्रयोग प्रत्यभिज्ञा में होते हैं। यह स्पष्ट है कि देवदत्त नाम का कोई पुरुष कभी जयपुर नगर में देखा गया। वही यदि वर्तमान में जोधपुर नगरी में दिखाई देता है तो वहां यह कहा जाता है कि यह वही देवदत्त है। यहां 'सः' 'तत्' शब्द से और 'अयम्' 'इदम्' शब्द से निष्पन्न रूप है। यहां 'सः' पद से पूर्वदृष्ट देवदत्त का स्मरण होता है और 'अयम्' पद से उसका प्रत्यक्ष होता है। इसलिए 'यह वही देवदत्त है' यह 'तत्ता इदन्तावगाहि' ज्ञान है। एक 'सः' पद से उसका स्मरण तथा 'अयम्' इस पद से उसका प्रत्यक्ष होता है—यही 'तत्ता इदन्तावगाहि' ज्ञान

प्रत्यभिज्ञा का समीचीन उदाहरण है। यहां यह भी कहा जा सकता है कि प्रत्यभिज्ञा का लक्षण तत्पद और इदम्पद से युक्त होता है।

आचार्य हेमचन्द्र ने भी इस तथ्य को इस प्रकार प्रतिपादित किया है—

**'दर्शनस्मरणसंभवं तदेवेदं, तत्सदृशं, तद्विलक्षणं, तत्प्रतियोगीत्यादिसंकलनं प्रत्यभिज्ञानम्।'**

भिक्षुन्यायकर्णिका में भी इसी के समानार्थक ही प्रत्यभिज्ञा का लक्षण उपलब्ध होता है—'**अनुभवस्मृतिसंभवं तदेवेदं, तत्सदृशं, तद्विलक्षणं, तत्प्रतियोगीत्यादि-संकलनं प्रत्यभिज्ञा।**' वहां कहा गया है—'अनुभव और स्मृति के योग से उत्पन्न संकलनात्मक ज्ञान को प्रत्यभिज्ञा कहा जाता है।' 'यह वही है', 'वह उसके समान है', 'यह उससे विलक्षण है', 'यह उसका प्रतियोगी है'—ये सब प्रत्यभिज्ञा के उदाहरण हैं।

इसका तात्पर्य है कि प्रत्यभिज्ञा संकलनात्मक ज्ञान है। आचार्य हेमचन्द्र ने और 'भिक्षुन्यायकर्णिकाकार' आचार्य तुलसीगणी ने भी इस संकलनात्मक तथ्य का आलम्बन लेकर प्रत्यभिज्ञा का लक्षण इस प्रकार किया है—दर्शन और स्मरण दोनों के मेल से होने वाला जो संकलनात्मक ज्ञान 'तदेवेदम्', 'तत्सदृशम्', 'तद्विलक्षणम्', तत्प्रतियोगी—इन रूपों में होता है वही प्रत्यभिज्ञा है। यहां सूत्र में जो 'दर्शन' अथवा 'अनुभव' पद का प्रयोग हुआ है उससे ज्ञान की प्रत्यक्षता व्यक्त होती है और 'स्मृति' पद से ज्ञान की पूर्वकालिकता। प्रत्यभिज्ञा के उदाहरण इस प्रकार हैं, जैसे—

- **'दर्शनस्मरणसंभवम् अथवा अनुभवस्मृतिसंभवं च सोऽयं भिक्षुः'**— 'यह वही भिक्षु है।' यहां 'अयम्' पद से 'भिक्षु' होने का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है और 'सः' पद से पूर्व में देखे हुए भिक्षु की स्मृति होती है। इस रीति से यह एक संकलनात्मक ज्ञान है।
- **तत्सदृशम् तत्प्रतियोगि वा**—'गाय के समान गवय है'—यहां गवय प्रत्यक्ष है और सादृश्य के प्रतियोगी के रूप में गाय का स्मरण होता है, यह तत्सदृश और तत्प्रतियोगी का उदाहरण है।

- **तद्विलक्षणम्**—गाय से विलक्षण महिष है, ऐसा कहने पर इस ज्ञान में गाय प्रतियोगी है और विलक्षणता का अनुयोगी महिष है। यहां महिष का होना प्रत्यक्ष ज्ञान है तथा उसमें होने वाली विलक्षणता का ज्ञान पूर्व निर्धारित स्मरणात्मक होता है।

अतः प्रत्यभिज्ञा संकलनात्मक ज्ञानरूप है, यह कहना सार्थक ही है।

अब विचार किया जाता है कि स्मृति और प्रत्यभिज्ञा में क्या भेद है? इस जिज्ञासा में यह जानना चाहिए कि स्मृति में विषय नहीं होता, किन्तु उसका केवल स्मरण किया जाता है। प्रत्यभिज्ञा में तो विषय सामने रहता है, फिर उसका स्मरण होता है, इसलिए यह ज्ञान प्रत्यक्षात्मक और स्मरणात्मक दोनों है।

प्रत्यभिज्ञा का पूर्व कारणसापेक्ष कैसे होता है? यह जिज्ञासा है। इसका समाधान यह है कि स्मृति और प्रत्यक्ष—दोनों के मिलने से प्रत्यभिज्ञा में होने वाला जो स्मरणात्मक ज्ञान होता है वह पूर्वदृष्ट अथवा अनुभूत ज्ञान का होता है। इस कारण से प्रत्यभिज्ञा पूर्व कारणसापेक्ष है, यह जानना चाहिए।

यहां यह शंका होती है कि जहां न 'तत्शब्द' का प्रयोग हो अथवा न इदंशब्द का प्रयोग हो और न ही अनुभव-स्मरण की प्रतीति हो वहां 'गो के समान गवय' इस कथन में संकलनात्मक प्रत्यभिज्ञा कैसे होगी? यहां कहते हैं—केवल स्मरण और प्रत्यक्ष के एक साथ मिलने पर ही प्रत्यभिज्ञा नहीं होती, किन्तु जहां अनेक ज्ञान मिलकर एक बन जाते हैं वहां भी संकलनात्मक ज्ञान होता ही है। प्रस्तुत उदाहरण में 'गवय' प्रत्यक्ष है तथा सादृश्य प्रतियोगी होने के कारण गाय की स्मृति होती ही है, इसलिए यहां भी प्रत्यक्ष और स्मृति का मिलन ही है।

जहां भी 'गो से विलक्षण महिष है', ऐसा कहा जाता है वहां यद्यपि 'तत्शब्द' और 'इदंशब्द' का प्रयोग नहीं है, फिर भी दो ज्ञान का मिलन तो यहां पर भी है। वह इस प्रकार है—यहां महिष की जो विलक्षणता कही गई है उसका प्रतियोगी गाय है और अनुयोगी महिष है। यहां अनुयोगी महिष प्रत्यक्ष है और प्रतियोगी गाय का स्मरण हो रहा है।

इस रीति से अन्य उदाहरणों में भी प्रत्यभिज्ञा जाननी चाहिए।

- **तर्क**—यह तीसरा परोक्षज्ञान है। यह ज्ञान भी पूर्वकारण सापेक्ष है। इसका लक्षण इस प्रकार किया गया है कि '**अन्वयव्यतिरेकनिर्णयस्तर्क**'—अर्थात् अन्वय और व्यतिरेक के निर्णय को तर्क कहते हैं। उनमें अन्वय क्या है और व्यतिरेक क्या है, इस जिज्ञासा में यह जानना चाहिए कि '**तत्सत्त्वे तत्सत्त्वमन्वयः**', '**तदभावे तदभावो व्यतिरेकः**'। अर्थात् अन्वय में पहले तत् पद से व्याप्य का तथा द्वितीय तत्पद से व्यापक का ग्रहण करना चाहिए अर्थात् व्याप्य के रहने पर व्यापक को रहना चाहिए। धूएं के रहने पर अग्नि का रहना ही अन्वय है। व्याप्य धूएं के रहने पर व्यापक अग्नि रहता ही है।

व्यापक के अभाव में व्याप्य का अभाव ही 'व्यतिरेक' है। यहां पहले 'तत्' शब्द से व्यापक का तथा द्वितीय 'तत्' शब्द से व्याप्य का ग्रहण करना चाहिए। व्यापक के अभाव में व्याप्य का अभाव होता ही है। इसका सार यह है कि अन्वय में साधन धूआं व्याप्य होता है और साध्य अग्नि व्यापक होती है। व्यतिरेक में तो साध्याभाव व्याप्य होता है और साधनाभाव व्यापक होता है। साध्य के अभाव में अर्थात् अग्नि के अभाव में साधन का अभाव अर्थात् धूएं का अभाव होता ही है। तर्क के लक्षण को लेकर जब विचार किया जाता है तब यह स्पष्ट होता है कि तर्क के लिए पूर्वानुभव, स्मरण तथा प्रत्यभिज्ञा इन तीनों की अपेक्षा होती है। वह इस प्रकार है—धूएं में अग्नि की व्याप्ति का ग्रहण करने वाला व्यक्ति जब पर्वत पर धूएं को देखता है तब उसका यह अनुभवात्मक प्रथम ज्ञान होता है कि 'यह पर्वत धूएं वाला है'। इसके बाद धुआं अग्नि का व्याप्य होता है, ऐसी व्याप्ति का स्मरण उसे होता है। उसके बाद 'यह वही धुआं है जो अग्नि की व्याप्ति से युक्त है' ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती है। इस प्रकार तर्क पूर्वानुभव, स्मरण तथा प्रत्यभिज्ञासापेक्ष होता है, इससे यह सिद्ध होता है।

- **अनुमान**—यह चौथा परोक्षप्रमाण है। 'अनुमा' का अर्थ 'अनुमान' है। इस प्रमाण से पक्ष में साध्य की अनुमिति होती है। साध्य के अनुमान के लिए एक हेतु की अपेक्षा होती है। वह हेतु साध्य का अविनाभावी होना चाहिए। अविनाभावी हेतु वही होता है जिसका साध्य के साथ अन्वयव्याप्ति और व्यतिरेकव्याप्ति—दोनों व्याप्तियां होती हों। इस सन्दर्भ में धुआं ही अग्नि की

व्याप्ति से विशिष्ट हेतु उपलब्ध होता है। जिस पुरुष ने रसोईघर में धूएं में अग्नि की व्याप्ति का ग्रहण किया वही पुरुष कदाचित् वन में गया। वहां उसने पर्वत पर अविच्छिन्नमूल धूएं को देखा। 'यह पर्वत धूएं वाला है,' यह प्रथम ज्ञान उसको हुआ। उसके बाद वह धूएं में गृहीत व्याप्ति का स्मरण करता है। यह वही धुआं है जो अग्नि की व्याप्ति से विशिष्ट है। उसके बाद अग्नि की अनुमिति होती है। इस प्रकार यह प्रमाण भी पूर्वकारण सापेक्ष है—जैसे पहले पर्वत पर धुएं का दर्शन, उसके पश्चात् धुआं अग्नि का व्याप्य है, यह व्याप्तिस्मरण, उसके बाद अग्नि का व्याप्य वही धुआं है, यह प्रत्यभिज्ञा, उसके बाद पर्वत अग्निमान् है, यह अनुमिति—यही क्रम पूर्व कारणसापेक्षत्व का जानना चाहिए।

- **आगम**—अब आगम के विषय में विचार किया जा रहा है। '**आसमन्ताद् गम्यते बोध्यते—ज्ञायते आत्मतत्त्वं येनासौ आगम इति**' जिससे आत्मतत्त्व विधिपूर्वक जाना जाए उसे आगम कहते हैं, यह आगमशब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है। आगम परोक्ष प्रमाण का दूसरा भेद है। '**आप्तवचनात् जातं श्रुतज्ञानमागमः**'—आप्तवचन से होने वाला श्रुतज्ञान आगम है। यह आगम का दूसरा प्रसिद्ध अर्थ है। वचन से होने वाला ज्ञान यदि आगम नहीं है तो आप्तवचन में आगमशब्द का प्रयोग कैसे होगा? यदि ऐसा है तो यहां यह जानना चाहिए कि आप्तवचन में जो आगमशब्द का प्रयोग हुआ है वह तो औपचारिक है। इसका तात्पर्य यह है कि आप्तवचन से होने वाले श्रुतज्ञान में जो आगमत्व है वह उसके कारण आप्तवचन में आरोप करके आप्तवचन को भी आगम कहा जाता है। अर्थात् आप्तवचन कारण है और श्रुतज्ञान उसका कार्य है। उपचार से कार्य के धर्म का कारण में आरोप करके आप्तवचन को भी आगम कहा गया है, यही यहां उपचार है।

आगम श्रुतज्ञान है। वह श्रुतज्ञान दो प्रकार का है—द्रव्यश्रुत और भावश्रुत। द्रव्यश्रुत वर्णपदवाक्यात्मक वचन होने के कारण पौद्‌गलिक है। यह द्रव्यश्रुत अर्थज्ञान रूपी भावश्रुत का साधन है।

श्रुतज्ञान जो शब्दात्मक होता है उसका एक ही भेद आगम है। वह आगम सप्तभंगी और नय से युक्त होता है। इसका तात्पर्य यह है कि सप्तभंगी और नय–ये दोनों आगमप्रमाण से पृथक् नहीं है। आगमप्रमाण में ही इन दोनों की भी गणना करनी चाहिए।

अब यह विचार किया जाता है कि शब्द से अर्थ का बोध कैसे होता है? वह शब्द सहजसामर्थ्य और समय–इन दोनों के द्वारा अर्थ का बोध कराता है। सहजसामर्थ्य का अर्थ है–शब्द के अर्थ की प्रतिपादिका शक्ति। इसका नाम योग्यता है। समय का अर्थ है–संकेत।

यहां यह जानना चाहिए कि शब्द में अर्थबोधिका शक्ति रहती है। जिस शब्द में जिस अर्थ को बताने की शक्ति रहती है उस शब्द से उसी अर्थ का ही बोध होता है। इसलिए सभी शब्दों से सभी अर्थों का बोध नहीं होता। जिस अर्थ की बोधिका शक्ति जिस शब्द में गृहीत होती है उस शब्द को सुनने पर जिस व्यक्ति को उस शक्ति का ज्ञान है वही पुरुष उस शब्द का अर्थबोध करता है, अन्य नहीं। जिस व्यक्ति को शक्तिज्ञान नहीं है अथवा जिसका शक्तिज्ञान विस्मृत हो चुका है उसे शब्द से अर्थ का बोध नहीं होता। यह अर्थबोधिका शक्ति शब्द की सहजा शक्ति है। इस शक्ति से शब्द अर्थ को उसी प्रकार बताता है जिस प्रकार इन्द्रियां अपने-अपने विषय को बताती हैं।

योग्यता की भांति संकेत भी अर्थ के बोध में उपयोगी होता है। इस पद से इस अर्थ को समझना चाहिए कि यही संकेत की परम्परा है (जैसे–सहकारपद से आम्रवृक्ष को जानना चाहिए)। वास्तव में तो संकेत ही शब्दशक्ति का ज्ञान कराकर अर्थ का बोध कराता है। वह संकेत व्याकरण, उपमान, कोश और आप्तवाक्य से जानना चाहिए।

कारिकाकार ने परोक्षज्ञान के मति और श्रुत–ये दो भेद प्रतिपादित किए हैं। उनमें स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क और अनुमान–ये चार भेद मतिज्ञान के हैं। श्रुतज्ञान का एक ही भेद आगम है।

विज्ञजन आगम को पौद्‌गलिक, शब्दात्मक अर्थबोध का हेतु मानते हैं।

(२४)

**सम्प्रति ज्ञानस्य स्वरूपं प्रस्तौति—**

अब ज्ञान के स्वरूप को प्रस्तुत कर रहे हैं—

**ज्ञानमात्मगुणस्तावद् गुणिनं नातिवर्तते।**
**तदतिक्रमणे तस्य स्यात् सत्त्वं खपुष्पवत्॥ २४॥**

ज्ञान आत्मा का गुण है, इसलिए वह गुणी (आत्मा) का अतिवर्तन नहीं करता—गुणी को छोड़कर बाह्यदेश में नहीं रहता। यदि वह आत्मा का अतिक्रमण करे—आत्मा के बाह्य-देश में रहे तो वह आधारशून्य होकर आकाशपुष्प की भांति असत् हो जाता है।

**न्यायप्रकाशिका**

**ज्ञानं गुणोऽस्ति। इदं कस्य गुण इति जिज्ञासायामाहज्ञानमात्मगुण इति। गुणो गुणिनि तिष्ठति। तत्र तदवस्थानं समवायसम्बन्धेन भवति। गुणगुणिनोः समवायसम्बन्धस्य विश्रुतत्वात्। समवायो हि नित्यसम्बन्धः। संयोग-सम्बन्धवत् नायमल्पकालिकः सम्बन्धः, किन्तु अधिष्ठानसमसत्ताकः समवायः।**

**आत्मनो गुणो ज्ञानं स्वाधारभूतमात्मानं कदापि नातिक्रमते—अर्थात् आत्मानम् अपहाय क्षणमपि बहिःस्थातुं न शक्नोति। तदतिक्रमणे—आत्मनो गुणिनोऽतिक्रमणे तस्य ज्ञानस्य सत्त्वमेव—अस्तित्वमेव खपुष्पवत्—आकाश-कुसुमवत्—अलीकं मिथ्येति यावत् स्यात्। यथा अरूपिण आकाशस्य कुसुमं न भवति तथैव ज्ञानमपि यदि स्वाधारभूतमात्मानं परित्यजति चेत् तदा आधारहीनस्य ज्ञानस्य स्थितिः कुत्र वक्तुं शक्या भवेत्? ततश्च ज्ञानमलीकमसदेव स्यात्। अत्रेदं स्वीकरणीयं यत् ज्ञानं स्वाधिष्ठानमात्मानं क्षणमपि न त्यजति। ततो वियुक्तो न भवतीति भावः।**

**एतादृशस्य ज्ञानस्य किं लक्षणम्? किं वा स्वरूपमिति विषये न स्यात् कस्यापि विमतिर्यत् ज्ञप्तिर्ज्ञानमिति व्युत्पत्त्या ज्ञानं प्रकाशात्मकम्। स्वयंप्रकाशमानं सत् ज्ञानं पदार्थान् प्रकाशयति। इदमेव अस्माकं**

व्यवहारसाधनम् ज्ञानं विना कोऽपि व्यवहारो भवितुं नार्हति। उक्तं च तर्कसंग्रहे– 'सर्वव्यवहारहेतुर्गुणो बुद्धिर्ज्ञानम्।[1]'

सर्वेषां व्यवहाराणां हेतुभूतो यो गुणः स एव बुद्धिर्ज्ञानम् वा। इदञ्च ज्ञानं स्वप्रकाशं भवति। यदि न स्यात् स्वप्रकाशं ज्ञानं तदा तस्य ज्ञानस्य प्रकाशनार्थं द्वितीयं ज्ञानमपेक्ष्यते, द्वितीयस्य प्रकाशनार्थं तृतीयस्य ज्ञानस्यावश्यकता अनुभूयते, तस्यापि प्रकाशनार्थं चतुर्थस्य ज्ञानस्यावश्यकता आगमिष्यति। एवञ्चात्र अनवस्थापातः स्यात्। तस्मादङ्गीकरणीयं ज्ञानस्य स्वतः प्राकाश्यम्।

ज्ञानञ्चेदं द्विविधं नित्यमनित्यञ्च। नित्यज्ञानं सर्वेषु मनुष्येषु पशुषु पक्षिषु च स्वतः उपलभ्यते। सद्योजातस्य बालस्य दुग्धपाने प्रवृत्तिं दृष्ट्वा पक्षिणाञ्च स्वशावकपरिरक्षणसमीहया प्रशिक्षणं विनैव विलक्षणनीडनिर्माणकलाञ्च दृष्ट्वा कः खलु न स्वीकरिष्यति ज्ञानस्य शाश्वतिकत्वम्। अत एव श्रूयते 'सत्यं ज्ञानमनन्तमिति[2]' नित्यज्ञानस्य लक्षणम्।

अनित्यज्ञानञ्च इन्द्रियविषययोः सन्निकर्षेण जायते। तदुक्तम्- 'इन्द्रियमनोनिबन्धनं मतिः[3]'। यस्मिन् ज्ञाने इन्द्रियाणां मनसश्च अपेक्षा भवति तदेव मतिज्ञानम्। न्यायदर्शने तु प्रत्यक्षप्रमाणमेवं लक्षितमस्ति-'इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रमाणम्'।[4] स्यात् परोक्षज्ञानं प्रत्यक्षज्ञानं वा यद् ज्ञानं जन्यते तदनित्यमेव। अस्यां स्थितौ नित्यमखण्डबोधं यच्च केवलज्ञानपदेनाप्युच्यते। तदतिरिक्तं निखिलं जन्यमात्रं ज्ञानमनित्यमेवेति बोध्यम्। ह्रासविकासविस्मृत्यादयो विकारा अत्रैव भवन्ति।

ज्ञान गुण है। यह किसका गुण है, इस जिज्ञासा में कहा गया है—ज्ञान आत्मा का गुण है। गुण गुणी (आत्मा) में रहता है। वहां उसका अवस्थान समवाय

---

१. प्रत्यक्षपरिच्छेदः, पृ. २०।

२. तैत्तरीयोपनिषद्, पृ. ३०५।

३. भिक्षुन्यायकर्णिका, तृतीयो वि., सू. ३।

४. तर्कसंग्रहः, प्रत्यक्षपरिच्छेदः, पृ. ३३।

सम्बन्ध से होता है। गुण और गुणी का समवायसम्बन्ध प्रसिद्ध है। समवाय नित्य सम्बन्ध है। संयोग सम्बन्ध की भांति यह अल्पकालिक सम्बन्ध नहीं है, किन्तु यह समवाय अधिष्ठान (आधार) के समान सत्तावाला है।

आत्मा का गुण ज्ञान अपने आधारभूत आत्मा का कभी अतिक्रमण नहीं करता। अर्थात् आत्मा को छोड़कर वह क्षणभर भी बाहर नहीं रह सकता। यदि ज्ञान गुणी (आत्मा) का अतिक्रमण करता है तो उस ज्ञान का अस्तित्व आकाश कुसुम की भांति मिथ्या हो जाएगा। जैसे अरूपी आकाश का कुसुम नहीं होता उसी प्रकार ज्ञान भी यदि अपने आधारभूत आत्मा का परित्याग करता है तब आधारहीन ज्ञान की स्थिति कहां कही जा सकती है। उससे ज्ञान मिथ्या असत् हो जाएगा। यहां यह स्वीकार करना चाहिए कि ज्ञान अपने अधिष्ठान आत्मा को क्षणभर भी नहीं छोड़ता। इसलिए ज्ञान आत्मा से वियुक्त नहीं होता।

इस प्रकार के ज्ञान का लक्षण क्या है? अथवा उसका स्वरूप क्या है, इस विषय में किसी का विरोध नहीं है कि जानना ज्ञान है। इस व्युत्पत्ति से ज्ञान प्रकाशात्मक है। ज्ञान स्वयं प्रकाशित होता हुआ पदार्थों को प्रकाशित करता है। यही (ज्ञान ही) हमारे व्यवहार का साधन है। ज्ञान के बिना कोई भी व्यवहार नहीं हो सकता। तर्कसंग्रह में कहा गया है—**'सर्व-व्यवहारहेतुर्गुणो बुद्धिर्ज्ञानम्'**—सारे व्यवहारों का हेतुभूत जो गुण है वही बुद्धि या ज्ञान है। यह ज्ञान स्वप्रकाश है। यदि ज्ञान स्वप्रकाश न हो तो उस ज्ञान को प्रकाशित करने के लिए द्वितीय ज्ञान की अपेक्षा होगी और द्वितीय को प्रकाशित करने के लिए तृतीय ज्ञान की आवश्यकता होगी और उसके प्रकाश के लिए चतुर्थ ज्ञान की आवश्यकता होगी। इस प्रकार यहां अनवस्था दोष आ जाएगा। इसलिए ज्ञान की स्वतः प्रकाशी है, इसे स्वीकार करना चाहिए।

यह ज्ञान दो प्रकार का है—नित्य और अनित्य। नित्यज्ञान सभी मनुष्यों में, पशुओं में और पक्षियों में स्वतः प्राप्त होता है। तत्काल उत्पन्न बालक की दुग्धपान में प्रवृत्ति को देखकर तथा पक्षियों के अपने बच्चों की सुरक्षा की कामना से प्रशिक्षण के बिना ही विलक्षण घोसला बनाने की कला को देखकर कौन व्यक्ति ज्ञान की

व्यापकता को स्वीकार नहीं करेगा? इसलिए सुना जाता है—'**सत्यं ज्ञानमनन्तम्**'—ज्ञान सत्य है, अनन्त है। यह नित्यज्ञान का लक्षण है।

अनित्य ज्ञान इन्द्रिय और विषय के सन्निकर्ष से होता है। कहा गया है—'**इन्द्रियमनोनिबन्धनं मतिः**'—जिस ज्ञान में इन्द्रियों और मन की अपेक्षा होती है वही मतिज्ञान कहलाता है। न्यायदर्शन में तो प्रत्यक्षप्रमाण इस प्रकार बताया गया है—'**इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्**'—इन्द्रिय और अर्थ के सम्बन्ध से होने वाला ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहा जाता है। चाहे वह परोक्षज्ञान हो अथवा प्रत्यक्षज्ञान हो, जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह अनित्य है। इस स्थिति में जो नित्य और अखण्ड ज्ञान है उसे केवलज्ञान कहा जाता है। उसके अतिरिक्त समस्त उत्पन्न ज्ञान अनित्य जानना चाहिए। ह्रास, विकास और विस्मृति आदि विकार इसी ज्ञान में ही होते हैं।

(२५)

**ज्ञानद्वारा ज्ञेयस्य ग्रहणं केन प्रकारेणेति प्रतिपादयति—**

ज्ञान के द्वारा ज्ञेय का ग्रहण किस प्रकार से होता है, ऐसा प्रतिपादन किया जा रहा है—

**किन्तु स्वात्मस्थितं चैव शक्त्या तावदचिन्त्यया।**
**ज्ञेयं गृह्णाति दूरस्थमपि ज्ञानं सुनिश्चितम्॥ २५॥**

ज्ञान आत्मस्थित होकर ही अपनी अचिन्त्य शक्ति के द्वारा दूरवर्ती ज्ञेय पदार्थ को भी निश्चित रूप से ग्रहण कर लेता है।

**न्यायप्रकाशिका**

**ज्ञानमात्मगुण इति पूर्वकारिकायामुक्तम्। तच्च ज्ञानममूर्त्तमपि अचिन्त्यशक्तिसंपन्नमस्ति। ज्ञाने या अचिन्त्या शक्तिरस्ति सा अग्नावुष्णतेव दाहिकेव वा सहजा शक्तिः। जले तु अग्निसम्पर्केण या शक्तिरुत्पद्यते सा कृत्रिमा उत्पाद्या। इदमत्र फलितं भवति यत् शक्तिर्द्विधा-सहजा उत्पाद्या च। उत्पाद्याशक्तेर्नामान्तरमस्ति आहार्या इति। सहजा शक्तिः सार्वकालिकी भवति,**

---

१. तर्कसंग्रहः, प्रत्यक्षपरिच्छेदः, पृ. १०।
२. ज्ञानविषयकं ज्ञानम् अनुव्यवसायः।

किन्तु आहार्या तु अल्पकालिकी। अग्नौ दाहिका शक्तिः सार्वकालिकी, किन्तु जले आहार्या दाहिका शक्तिस्तु अल्पकालिकी एव। सहजा शक्तिः स्वरूपसती कार्यकर्त्री न तु ज्ञातृसती कार्यकर्त्री। अग्नेर्दाहिकां शक्तिं जानीयात् न वा जानीयात् सा तु ज्वलयत्येव।

ज्ञाने या अर्थप्रकाशिका शक्तिः सा तु स्वरूपसती अर्थप्रकाशिका वर्तते। ज्ञप्तिर्ज्ञानमिति भावव्युत्पत्त्या ज्ञानं प्रकाशात्मकमेव। तच्च स्वविलक्षणाचिन्त्यशक्त्या यथा समीपस्थं पदार्थं प्रकाशयति तथैव दूरतरमपि पदार्थं प्रकाशयत्येव।

इदमत्र बोध्यं यत् यथा जैनन्याये ज्ञानमात्मगुणस्तथैव न्यायदर्शनेऽपि ज्ञानमात्मनो गुण इति स्वीकृतमस्ति। यथा-'ज्ञानाधिकरणमात्मा[१]' इत्युक्त्या आत्मनो ज्ञानाधिकरणत्वं व्यक्तं भवति, एतावत् साम्येऽपि उभयोः दृश्यते कश्चन भेदोऽपि। यथा कस्यचिद् वस्तुनो ज्ञानार्थं सर्वप्रथमम् आत्ममनसोः संयोगः, मनसश्च इन्द्रियेण संयोगः इन्द्रियस्यार्थेन सह संयोगस्ततो घटोऽयमित्यादिरूपेण ज्ञानं भवति। ज्ञानञ्चेदं व्यवसायपदेनोच्यते। अस्य व्यवसायस्य ग्रहणं ज्ञातो मया घटः इत्यनुव्यवसायेन[२] भवति। अयमत्र प्रत्यक्षस्य प्रमाणस्य क्रमः। जैनन्याये तु इन्द्रियमनोनिमित्तकं ज्ञानमिदं परोक्षप्रमाणरूपेण स्वीकृतमस्ति।

अस्मिन् विषये क्षणिकवादिबौद्धाः इत्थं वदन्ति यत् ज्ञानं विषयात् जन्यते[१]। अस्यायं भावः-विषयात् जातं ज्ञानं विषयाकारतामुपैति। विषयाकारमुपेतमेव ज्ञानं विषयं प्रकाशयति। यज्ज्ञानं विषयाकारतां नोपैति तद् वस्तुप्रकाशकमपि न भवति। एतन्मतं कारिकाकारेण निराकृतम्। एतन्मतानुसारं ज्ञानं अर्थे न प्रविशति न वा अर्थोऽपि ज्ञाने प्रविशति। ज्ञानमर्थाकारं न भवति। ज्ञानं अर्थात् नोत्पद्यते। ज्ञानं वस्तुरूपमपि नास्ति। तात्पर्यमिदं यत् ज्ञानार्थयोः न पूर्णोऽभेदः। प्रमाता ज्ञानस्वभावो भवति। अतः स विषयी भवति। अर्थश्च

---

१. अर्थेन ज्ञानं जन्यते। तच्च ज्ञानं तमेव
स्वोत्पादकमर्थं गृह्णातीति।
—स्याद्वादमञ्जरी, श्लोक. १६, पृ. १५२

**ज्ञेयस्वभावो भवति। अत एव स विषयोऽस्ति। द्वावपि एतौ स्वतन्त्रौ तथापि ज्ञाने अर्थमवबोद्धुं तथा अर्थे च ज्ञानद्वारा बोध्यस्य क्षमताऽस्ति। अनया रीत्या अनयोः कथञ्चिदभेदोप्यस्ति। वस्तुतस्तु ज्ञानार्थयोः विषयविषयिभावसम्बन्धोऽस्ति।**

'ज्ञान आत्मा का गुण है' यह पूर्वकारिका में कहा जा चुका है। वह ज्ञान अमूर्त्त होने पर भी अचिन्त्यशक्तिसंपन्न है। ज्ञान में जो अचिन्त्य शक्ति है वह अग्नि में उष्णता की भांति अथवा दाहिका शक्ति की भांति 'सहजा' शक्ति है। जल में तो अग्निसंपर्क से जो शक्ति उत्पन्न होती है वह कृत्रिम उत्पाद्या शक्ति है। यहां यह फलित होता है कि शक्ति दो प्रकार की है—सहजा और उत्पाद्या। 'उत्पाद्या' शक्ति का दूसरा नाम है आहार्या। 'सहजा' शक्ति सार्वकालिकी होती है, किन्तु आहार्या शक्ति तो अल्पकालिकी है। अग्नि में जो दाहिका शक्ति है वह सार्वकालिकी है। किन्तु जल में दाहिका आहार्या शक्ति अल्पकालिकी ही होती है। सहजा शक्ति स्वरूपसती अर्थात् अग्नि का अपने रूप में रहना, होने मात्र से कार्य करती है, जलाती है, न कि ज्ञात्री सती अर्थात् जानने पर ही कार्य करती है, जलाती है, ऐसी बात नहीं है। कोई अग्नि की दाहिका शक्ति को जाने या न जाने फिर भी वह तो जलाती ही है।

ज्ञान में जो अर्थप्रकाशिका शक्ति है वह स्वरूपतः अर्थ का प्रकाशन करती है। 'जानना ज्ञान है' इस भावव्युत्पत्ति से ज्ञान प्रकाशात्मक ही है। वह ज्ञान अपने विलक्षण अचिन्त्य शक्ति से जैसे समीपस्थ पदार्थ को प्रकाशित करता है वैसे ही दूरतर पदार्थ को भी प्रकाशित करता ही है।

यहां यह जानना चाहिए कि जैसे जैनन्याय में ज्ञान आत्मा का गुण है वैसे ही न्यायदर्शन में भी ज्ञान आत्मा का गुण स्वीकृत है। **'ज्ञानाधिकरणमात्मा'**—ज्ञान का आधार है आत्मा, इस उक्ति से जैसे आत्मा के ज्ञान का आधार व्यक्त होता है वैसे ही न्यायदर्शन में भी आत्मा ज्ञान का आधार है। इतनी समानता होने पर भी दोनों में कुछ भेद देखा जाता है। जैसे किसी वस्तु के ज्ञान के लिए सर्वप्रथम आत्मा और मन का संयोग, फिर मन का इन्द्रिय के साथ संयोग, पुनः इन्द्रिय का अर्थ के साथ संयोग होने पर 'यह घट है' इस रूप में ज्ञान होता है। यह ज्ञान व्यवसायात्मक ज्ञान कहा

जाता है। इस व्यवसायात्मक ज्ञान का ग्रहण 'मैंने घट को जान लिया' इस अनुव्यवसाय से होता है। यह प्रत्यक्षप्रमाण का क्रम है। जैनन्याय में तो इन्द्रिय और मन से होने वाला यह ज्ञान परोक्षप्रमाण के रूप में स्वीकृत है।

इस विषय में क्षणिकवादी बौद्धों का कहना है कि 'ज्ञान विषय से पैदा होता है। इसका भाव यह है कि विषय से उत्पन्न ज्ञान विषयाकार हो जाता है और विषयाकार हुआ ज्ञान ही विषय को प्रकाशित करता है। जो ज्ञान विषयाकार नहीं होता वह वस्तु का प्रकाश भी नहीं करता।' कारिकाकार ने इस मत का निराकरण किया है। उनके अनुसार ज्ञान अर्थ में प्रवेश नहीं करता और अर्थ भी ज्ञान में प्रविष्ट नहीं होता। ज्ञान अर्थाकार भी नहीं होता और ज्ञान अर्थ से उत्पन्न भी नहीं होता। ज्ञान वस्तुरूप भी नहीं है। तात्पर्य यह है कि ज्ञान और अर्थ इन दोनों का पूर्ण अभेद नहीं है। प्रमाता ज्ञानस्वरूप है, इसलिए वह विषयी है। अर्थ ज्ञेयस्वभाव है, इसलिए वह विषय है। ये दोनों स्वतन्त्र हैं, फिर भी ज्ञान में अर्थबोध करने की तथा अर्थ में ज्ञान द्वारा ज्ञात होने की क्षमता है। इस रीति से इन दोनों में कथंचित् अभेद भी है। वास्तव में तो ज्ञान और अर्थ का विषय-विषयीभाव सम्बन्ध है।

( २६ )

**सम्प्रति लोहोपलदृष्टान्तेन ज्ञानस्यार्थप्रकाशकत्वं दर्शयति—**

अब चुम्बक के दृष्टान्त के द्वारा ज्ञान के अर्थप्रकाशकत्व को बता रहे हैं—

**आकर्षति यथा लोहं शक्तिर्लोहोपलस्य हि।**
**तथा ज्ञानस्य शक्तिश्च वार्यते केन धीमता॥२६॥**

जैसे चुम्बक की शक्ति दूरस्थ लोहे को अपनी ओर खींच लेती है, वैसे ही ज्ञान की शक्ति ज्ञेय को दूर से ही ग्रहण कर लेती है। कौन बुद्धिमान् व्यक्ति इसका निरसन कर सकता है?

**न्यायप्रकाशिका**

**लोहोपलं ( चुम्बक इति लोके प्रसिद्धम् ) स्वस्मिन् वर्तमानया शक्त्या दूरस्थमपि लोहम् आकर्षति—स्वसमीपम् आनयति तथैव ज्ञानमपि स्वनिष्ठया**

शक्त्या दूरस्थमपि ज्ञेयम् ( पदार्थम् ) आकर्षति बोधयतीति भावः । लोहोपलद्वारा लोहस्य आकर्षणं भवति। ज्ञानद्वारा तु वस्तुनो ज्ञानं भवति। अत्र लोहोपलम् उपमानं ज्ञानञ्च उपमेयम्। न चात्रोपमानोपमेययोः उभयवृत्तिः कश्चन साधारणधर्मः समुपलभ्यते। यथा—मुखं चन्द्र इव इत्यत्र आह्लादकत्वं साधारणधर्म उभयवृत्तिरस्ति न चात्र तथा। अत्र तु लोहोत्पले लोहाकर्षणं ज्ञाने च पदार्थावबोधरूपो धर्मः। अस्यां विपरीत स्थितौ कथमत्रोपमानोपमेयभाव इति चेत्अत्र समाधीयतेयत् लोहोपलं लोहस्य आकर्षणं कृत्वा तं समीपमानयति ज्ञानशक्तिश्च ज्ञेयस्य ग्रहणं कृत्वा तत्र बुद्धिविषयतामापादयति। अनेन प्रकारेण लोहस्य ज्ञेयपदार्थस्य च बुद्धेर्विषयीभवनमेवात्र सामान्यो धर्मः। अत एवात्र उपमानोपमेयभावः घटत एव।

अस्मिन् जडचेतनात्मके जगति शक्तेः शक्तिमतश्च प्रभावो नूनमङ्गीकरणीय एव। शक्तिमन्तरा किमपि कार्यं भवितुं नार्हति। दृश्यते तावत् सूर्यस्तपति, चन्द्रः शीतति, वायवो वान्ति, मेघा वर्षन्ति—एतादृश्यो यावत्यः क्रिया जायन्ते तत्र सर्वासु क्रियासु शक्तेः प्रभावो वर्तते एव। कस्यापि कार्यस्य संसिद्धौ महती आवश्यकता भवति ज्ञानशक्तेः। तत्र चायं क्रमः— जानाति, इच्छति, यतते। पूर्वं ज्ञानम्, ततः इच्छा, ततो यत्नः। ज्ञानं विना इच्छा न भवति। न श्रूयते ज्ञानं विना कस्यापि वस्तुनः इच्छा, इच्छां विना च यत्नोऽपि। अनया रीत्या शक्यते वक्तुं यत् कार्यसंसिद्धौ शक्तिरेव प्रमुखा गरीयसी च।

चुम्बक अपने में विद्यमान शक्ति के द्वारा दूरस्थ लोह को खींच लेता है, अपने समीप ले आता है वैसे ही ज्ञान भी स्वयं में स्थित शक्ति के द्वारा दूरस्थ ज्ञेय (पदार्थ) को भी खींच लेता है, जान लेता है। चुम्बक के द्वारा लोह का आकर्षण होता है। ज्ञान के द्वारा वस्तु का ज्ञान होता है। यहां चुम्बक उपमान है और ज्ञान उपमेय। यहां पर उपमान और उपमेय दोनों में रहने वाला कोई एक साधारण धर्म उपलब्ध नहीं होता। जिस प्रकार 'चन्द्रमा के समान मुख'—इस प्रयोग में उभयवृत्ति साधारण धर्म आह्लादकत्व उपलब्ध होता है वैसे ही यहां कोई धर्म नहीं है। यहां तो चुम्बक में लोहाकर्षण और ज्ञान में पदार्थ का अवबोध रूप धर्म है। इस विपरीत

स्थिति में यहां उपमान-उपमेय भाव कैसे हो सकता है? इसका समाधान यह है कि चुम्बक लोहे का आकर्षण करके उसको समीप लाता है और ज्ञानशक्ति ज्ञेय का ग्रहण करके उसे बुद्धि का विषय बनाती है। इस प्रकार से लोहे का और ज्ञेयपदार्थ का बुद्धि का विषय बनना ही यहां सामान्य धर्म है। अतः यहां उपमान और उपमेय भाव घटित ही हैं।

इस जड़-चेतनात्मक जगत् में शक्ति और शक्तिमान् का प्रभाव निश्चित ही स्वीकरणीय है। शक्ति के बिना कोई भी कार्य नहीं हो सकता। देखा जाता है कि सूर्य तपता है, चन्द्रमा शीतलता प्रदान करता है, हवाएं चलती हैं, और मेघ बरसते हैं—ऐसी जितनी क्रियाएं होती हैं उन सभी क्रियाओं में शक्ति का प्रभाव रहता ही है। किसी भी कार्य की संसिद्धि में ज्ञानशक्ति की महती आवश्यकता होती है। उसका यह क्रम है—जानना, इच्छा करना और प्रयत्न करना। पहले ज्ञान, उसके बाद इच्छा तथा उसके बाद प्रयत्न होता है। ज्ञान के बिना इच्छा नहीं होती। यह सुना नहीं जाता कि ज्ञान के बिना किसी वस्तु की इच्छा होती है और इच्छा के बिना कोई प्रयत्न होता है। इस रीति से यह कहा जा सकता है कि कार्य की संसिद्धि में शक्ति ही प्रमुख है, गुरुतर है।

(२७, २८)

**इदानीं सतो लक्षणं प्रस्तुत्य उदाहरणद्वयेन वस्तुनस्त्रयात्मकत्वं साधयति—**

अब सत् का लक्षण प्रस्तुत कर दो उदाहरणों से वस्तु की त्रयात्मकता को सिद्ध कर रहे हैं—

**उत्पादव्ययध्रौव्यत्वं सत् तच्च भावलक्षणम्।**
**यथा त्रिपथगामित्वं द्युधुन्या व्यक्तमीक्ष्यते ॥२७॥**

**उत्पादश्च विनाशश्च बुद्बुदस्यावलोक्यते।**
**स्थितिर्नीरतया चेति सिद्ध्येद् वस्तु त्रयात्मकम्॥ २८॥**

**॥ युग्मम्॥**

पदार्थ का लक्षण है सत्। वह उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यात्मक होता है। जैसे गंगा त्रिपथगामिनी है, यह स्पष्ट देखा जाता है।

बुलबुले के रूप में जल का उत्पाद और विनाश प्रत्यक्ष देखा जा रहा है। वह बुलबुला उत्पाद के समय भी जल है, विनाश के समय भी जल है और जल रूप में स्थित भी है। इससे वस्तु त्रयात्मक (उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यात्मक) सिद्ध होती है।

**न्यायप्रकाशिका**

**पदार्थस्य लक्षणमस्ति सत्। 'अस्तीति सत्' इति व्युत्पत्त्या अस्तित्ववान् पदार्थ एव सत्। विश्वस्मिन् जगति यावन्तोऽस्तित्ववन्तः पदार्थास्ते सर्वे सत्पदवाच्याः सन्ति। अनया रीत्या सत्, पदार्थः, वस्तु इमे शब्दाः समानार्थकाः सन्ति। अस्मिन् सत्पदार्थे जागतिकसमस्तजडचेतनपदार्थानां समावेशो भवति। अतः सदिति महत्त्वपूर्णं तत्त्वम्। अतोऽस्य किं लक्षणमिति विचारणीयमस्ति। नेदं चित्रं यदत्र विषये विवदन्ते दार्शनिकाः। तत्र केचन वदन्ति 'यत् सत् तत् क्षणिकम्'।[१] क्षणिकमेव सत्। अर्थक्रियाकारित्वमेव सत्। तच्च नित्यपदार्थे न भवितुमर्हति। एकान्तनित्येन आकाशादिना कस्याऽपि अर्थक्रियाया अदर्शनात्। तस्मान्न नित्यं वस्तु सत्, किन्तु क्षणिकमेव सत्।**

**अपरे वदन्ति यत्—क्षणिकपदार्थो यः क्षणमपि स्थातुं न शक्नोति स खलु अर्थक्रियां कथं करिष्यति? तस्मात् सत् न क्षणिकमनित्यम्, किन्तु नित्यं तत्त्वमेव सदिति वदन्ति परे। नापि नित्यमेव तत्। एकान्तनित्यस्यापि अर्थक्रिया-कारित्वमसिद्धमेव आकाशवत्।**

**अस्मिन् विषये जैनदर्शनं पदार्थं परिवर्तनशीलं तथा नित्यं (स्थायिनं) मनुते। गणधरेण भगवान् पृष्टः किं सत्? तदा भगवता तीर्थंकरेण महावीरेण एवमुत्तरितम् 'उप्पनेइ वा विगमेइ वा धुवेइ वा'।[२] उमास्वातिनाचार्येणापि एतदेव प्रतिपादितम्—'उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्'।[३] अस्योदाहरणमिदमस्ति— 'घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम्'[४]—यदा मौलिर्निर्मीयते तदा घटस्य**

१. 'यत् सत् तत् क्षणिकं, यथा जलधरः'। सर्वदर्शनसंग्रहः पृ. २६

२. विशेषावश्यक गाथा ५४७। मलयगिरिकृत आवश्यकसूत्रवृत्तिः, पृ. ४८।

३. तत्त्वार्थसूत्रम्, ५/२९।

४. आप्तमीमांसा, श्लो. ५९।

रूपं मौलिरूपे परिवर्तितम्। घटरूपं च विनष्टम्। अनयोर्द्वयोरवस्थयोः सुवर्णं तु तथैव स्थिरं तिष्ठति। इदमेव वस्तुस्वरूपं सतो लक्षणम्।

एतेनेदमपि स्पष्टं भवति यद् जैनदर्शनं प्रत्येकं वस्तुनि अंशद्वयं स्वीकरोति—एकस्तु पर्यायांशो द्वितीयो द्रव्यांशः। तत्रोत्पादविनाशौ तु पर्यायांशे एव भवतो द्रव्यांशस्तु तत्र ध्रौव्यरूपेण तिष्ठति। अत एव द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु इति वस्तुनो लक्षणे द्रव्यपर्याययोरस्तित्वं स्वीकृतमस्ति। तत्र पर्यायांशे उत्पत्तिव्यययोः सत्ता तिष्ठति। द्रव्यांशस्तु ध्रौव्य एव। अनेन प्रकारेण उत्पादव्ययध्रौव्यं सदिति सतो लक्षणं युक्तमेव।

अनेन ज्ञायते यत् एकस्मिन्नेव समये उत्पादव्ययध्रौव्याणि एतानि त्रीणि तथ्यानि सहैव तिष्ठेयुस्तदेव सत्स्वरूपं इति निश्चितम्। इदमेव तथ्यमुक्तञ्च आचार्यहेमचन्द्रेणापिदृढ़ीकृतम् 'प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगि, स्थिरैकमध्यक्षमपीक्षमाणः'।[१] वस्तुनि उत्पादव्ययाभ्यां वस्तुनः परिवर्तनशीलता तथा ध्रौव्यत्वेन च तस्य नित्यता व्यक्ता भवति। न च परस्परं विरोधिनामेषां त्रयाणां धर्माणामेकत्रावस्थानमसंभवमिति वाच्यम्? यदि एषां परस्परविरोधिनामेकत्र समावेशो न स्यात् तदा सतो लक्षणमेव नैव सिद्ध्येत्। अतः अनुभवपथारूढस्य सतो लक्षणस्योपपत्तये एषां त्रयाणामेकत्रावस्थानं स्वीकरणीयमेव। यथा-दुग्धाद् दधि निर्मीयते तदा तत्र दुग्धस्य शनैः शनैः व्ययो दध्नश्चोत्पादो भवति। अत्रोभयोर्गोरसस्तु तिष्ठत्येव।

एवं प्रकारेण अत्र सतो लक्षणं प्रतिपाद्य सम्प्रति उदाहरणद्वयेन वस्तुनस्त्रयात्मकत्वं साधयति। प्रथमोदाहरणं द्युधुनी स्वर्गंगा दत्ता वर्तते। सा च निरन्तरं प्रवहति। तस्मिन् प्रवाहे प्रतिक्षणं परिवर्तनं जायते। तत्र जलं सततं गतिमदस्ति। यावज्जलमग्रे गच्छति तावज्जलं पश्चादागतेन जलेन पूर्यते। अनया रीत्या एकस्मिन्नेव प्रवाहे उत्पादव्ययौ सहैव दृश्येते। गंगा तु ध्रौव्यरूपेण तत्र स्थितैव। अनेन उदाहरणेन उत्पादव्ययौ ध्रुवत्वं चेति तिस्रः स्थितयः यथा गंगायां भवन्ति तथैव प्रत्येकं वस्तूनि जायन्ते इमाः स्थितयः। अत्र गंगा

१. स्याद्वादमंजरी, श्लो. २१।

**उपमानीभूता पदार्थश्चोपमेयः। त्रिपथगामित्वं च साधारणो धर्मः। यथाशब्दश्च उपमावाचकः। अपरमुदाहरणं बुद्बुदस्यास्ति। बुद्बुदो जलस्याकारविशेषः। वर्षर्तौ बाहुल्येन अवलोक्यन्ते बुद्बुदाः। जलाघातेन वाय्वाद्याघातेन वा तडागादिष्वपि स्थानेषु दृश्यन्ते बुद्बुदाः। यदा जले बुद्बुदा उत्पद्यन्ते तदा उत्पत्तिकाले जलम्। यदा जले बुद्बुदा विपद्यन्ते तदा व्ययकालेऽपि जलम्। एवं उत्पादव्यययोरुभयोरवस्थयोः जलं वर्तते। अनेन प्रकारेण अवस्थात्रयेऽपि जलं तिष्ठत्येव।**

**आभ्यामुदाहरणाभ्यां वस्तुनस्त्रयात्मकत्वं स्पष्टमेव सिद्ध्यति।**

पदार्थ का लक्षण सत् है। 'अस्तीति सत्'—इस व्युत्पत्ति के आधार पर अस्तित्ववान् पदार्थ सत् है। इस सारे जगत् में जितने अस्तित्ववान् पदार्थ हैं वे सभी सत्पद के वाच्य हैं। इस रीति से सत्, पदार्थ और वस्तुये तीनों शब्द समानार्थक हैं। इस सत् पदार्थ में जगत् के समस्त जड़-चेतन पदार्थों का समावेश होता है। इसलिए सत् एक महत्त्वपूर्ण तत्त्व है। इसका क्या लक्षण है, यह विचारणीय प्रश्न है। यह आश्चर्य नहीं है कि इस विषय में दार्शनिकों का मतभेद है। कुछ दार्शनिकों का कहना है कि **'यत् सत् तत् क्षणिकम्'** अर्थात् जो सत् है वह क्षणिक है। क्षणिक ही सत् है। अर्थक्रियाकारित्व ही सत् है। यह सत् नित्य पदार्थ में नहीं होता। एकान्त नित्य आकाश आदि के द्वारा कोई अर्थक्रिया नहीं देखी जाती, इसलिए नित्य पदार्थ सत् नहीं है, क्षणिक ही सत् है। दूसरे दार्शनिक कहते हैं कि जो क्षणिक पदार्थ हैं। जो क्षणभर भी स्थिर नहीं रहता वह अर्थक्रिया कैसे कर सकता है? इसलिए सत् तत्त्व क्षणिक और अनित्य नहीं है। किन्तु नित्य तत्त्व ही सत् हैं, ऐसा दूसरे कहते हैं। कुछ लोग कहते हैं कि नित्य तत्त्व भी सत् नहीं है। एकान्त नित्य में भी अर्थक्रियाकारित्व असिद्ध ही है, जैसे आकाश।

इस विषय में जैनदर्शन पदार्थ को परिवर्तनशील और नित्य मानता है। गणधर ने भगवान् से पूछा—'तत्त्व क्या है'? तब भगवान् तीर्थंकर महावीर ने उत्तर दिया जो उत्पन्न होता है, नष्ट होता है और ध्रुव रहता है, वह तत्त्व है। आचार्य उमास्वाति ने भी इसी तथ्य का प्रतिपादन किया—**'उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्'**— अर्थात् जो उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य से युक्त होता है वह सत् है। इसका उदाहरण

यह है—**'घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम्'**। जैसे सोने से जब मुकुट बनाया जाता है तब सोना का रूप मुकुट के रूप में परिवर्तित हो जाता है और सोने का रूप विनष्ट हो जाता है। इन दोनों अवस्थाओं में सोना उसी रूप में अवस्थित रहता है। यही वस्तुस्वरूप सत् का लक्षण है।

इससे यह भी स्पष्ट होता है कि जैनदर्शन प्रत्येक वस्तु में दो अंशों को स्वीकार करता है—एक है पर्यायांश और दूसरा है द्रव्यांश। वहां उत्पाद और व्यय तो पर्यायांश में ही होते हैं और द्रव्यांश वहां ध्रौव्यरूप में रहता है। इसलिए वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक होती है, इस प्रकार वस्तु के लक्षण में द्रव्य और पर्याय का अस्तित्व स्वीकृत है। वहां पर्यायांश में उत्पत्ति और व्यय की सत्ता रहती है और द्रव्यांश ध्रौव्य है। इस प्रकार उत्पाद व्यय से युक्त जो ध्रौव्य है वही सत् का लक्षण है।

इससे ज्ञात होता है कि एक ही समय में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य—ये तीनों तथ्य एक साथ में रहें तब सत् का स्वरूप निश्चित होता है। इसी तथ्य का आचार्य हेमचन्द्र ने भी प्रतिपादन किया है **'प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगिस्थिरैक-मध्यक्षमपीक्ष-माणः'** अर्थात् वस्तु में उत्पाद और व्यय प्रतिक्षण हो रहे हैं, फिर भी वस्तु स्वरूपतः स्थिर है। इसलिए वह त्रयात्मक है। वस्तु में उत्पाद और व्यय से वस्तु की परिवर्तनशीलता तथा ध्रुवता से उसकी नित्यता व्यक्त होती है। यहां यह कहना उचित नहीं है कि ये परस्पर विरोधी धर्म (उत्पाद, व्यय, ध्रुव) एक साथ कैसे रह सकते हैं? क्योंकि यदि इन विरोधी धर्मों का एक साथ समावेश न हो तो सत् का लक्षण ही सिद्ध नहीं हो सकेगा। इसलिए अनुभूत जो सत् का लक्षण है उसकी उपपत्ति के लिए इन तीनों (उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य) का एक साथ रहना स्वीकार्य ही है। जैसे दूध से दही बनाया जा रहा है। तब उसमें दूध का धीरे-धीरे व्यय होता है और दही का उत्पाद होता है। यहां दोनों अवस्थाओं (दूध और दही) में गोरस तो रहता ही है।

इस प्रकार यहां सत् का लक्षण बताकर अब दो उदाहरणों से वस्तु की त्रयात्मकता को सिद्ध कर रहे हैं। प्रथम उदाहरण स्वर्गगंगा का दिया गया है। गंगा निरन्तर बहती है। उस प्रवाह में प्रतिक्षण परिवर्तन होता है। उसमें जल निरन्तर

गतिमान् है। जितना जल आगे जाता है उतना जल पीछे से आए हुए जल के द्वारा पूर्ण कर दिया जाता है। इस पद्धति से एक ही प्रवाह में उत्पाद और व्यय साथ ही देखे जाते हैं। गंगा तो वहां ध्रौव्यरूप से स्थित ही है। इस उदाहरण से उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य—ये तीनों स्थितियां जैसे गंगा में होती हैं उसी प्रकार प्रत्येक वस्तु में ये स्थितियां होती हैं। यहां गंगा उपमान है और पदार्थ (सत्) उपमेय है। 'त्रिपथगामिता' साधारण धर्म है और 'यथाशब्द' उपमा का वाचक है ।

यहां दूसरा उदाहरण बुलबुले का है। बुलबुला जल का आकारविशेष है। वर्षा ऋतु में बुलबुले बहुलता से देखे जाते हैं। जल के आघात से अथवा वायु आदि के आघात से तालाब आदि स्थानों में भी बुलबुले देखे जाते हैं। जब जल में बुलबुले उत्पन्न होते है तब वहां उत्पत्तिकाल में जल होता है जब जल में बुलबुले विनष्ट हो जाते हैं तब व्ययकाल में भी जल होता है। इस प्राकर उत्पाद और व्यय—इन दोनों अवस्थाओं में जल विद्यमान रहता है। इस प्रकार तीनों अवस्थाओं में जल रहता ही है ।

इन दोनों उदाहरणों से वस्तु की त्रयात्मकता स्पष्ट रूप से सिद्ध होती है।

## (२९, ३०)

**साम्प्रतं मृदस्त्रिरूपत्वेन भावानां त्रयात्मकतां साधयति**

अब मिट्टी की त्रिरूपता से पदार्थों की त्रयात्मकता को सिद्ध कर रहे हैं—

**उत्पादो घटभावेन नाशो मृत्पिण्डरूपतः।**
**ध्रुवत्वं पार्थिवत्त्वेन चैवं मृदस्त्रिरूपता॥२९॥**
**भावा अप्यनया युक्त्या स्वस्वरूपव्यवस्थिताः।**
**उत्पद्यन्ते विपद्यन्ते, किन्तु नोज्झन्ति तद्क्वचित्॥३०॥**

**॥ युग्मम्॥**

मिट्टी का घट के रूप में उत्पाद और मृत्पिण्ड के रूप में विनाश होता है। पार्थिवरूप में वह ध्रुव है। इस प्रकार मिट्टी की त्रिरूपता सिद्ध होती है।

इसी घट की युक्ति से सब पदार्थ अपने-अपने स्वरूप में व्यवस्थित हैं, ध्रुव हैं। वे उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं, किन्तु अपने मूल स्वरूप को कभी भी नहीं छोड़ते।

न्यायप्रकाशिका

उत्पादव्ययध्रुवत्वं वस्तुनो लक्षणम्। एतत्त्रयं यत्र न स्यात् तत्र वस्तुत्वं नैव तिष्ठति। एतदेव तथ्यं मृत्तिकादृष्टान्तेन प्रस्तूयते।

मृत्पिण्डतः कञ्चन भागं गृहीत्वा घटः क्रियते। अयम् उत्पाद एव वस्तुन एकं रूपम्। यावन्मात्रेण मृद्भागेन निर्मितो घटस्तावन्मात्रस्य मृद्भागस्य नाशः। अयं नाश एव व्यय-पदेनाप्युच्यते। अनयोरुत्पादव्यययोः सतोरपि उभयत्र पार्थिवत्वं—मृत्तिकात्वं तिष्ठत्येव। एवं प्रकारेण घटभावेन उत्पादः, मृत्पिण्डरूपतः नाशः, पार्थिवत्त्वेन ध्रुवत्वमिति मृदस्त्रिरूपता सिद्ध्यति।

साम्प्रतं कारिकाकारः घटयुक्त्या सर्वेषां पदार्थानां त्रिरूपत्वं साधयति। जागतिकसमस्तपदार्था उत्पद्यन्ते विपद्यन्ते च। तेषु प्रतिक्षणं उत्पादविनाशौ भवतः। एतावताऽपि ते स्वकीयं मूलस्वरूपं कदापि न त्यजन्ति, अर्थात् स्वस्वरूपे व्यवस्थिताः सन्ति। अत्र विचार्यते कथं ते व्यवस्थिताः? इति चेत् इदमवधारणीयं यत् जैनदर्शनानुसारं प्रत्येकं वस्तुनि अंशद्वयं भवति—द्रव्यांशः पर्यायांशश्च। तत्र उत्पादो विनाशश्च इति एतद्द्वयं पर्यायांशे एव भवति। द्रव्यांशे तु मृत्पिण्डता सदा स्वस्वरूपे स्थिरा भवति। एवं च वस्तुनः पर्याया एव परिवर्तन्ते, किन्तु अवस्थाभेदेऽपि द्रव्यांशो न कदापि परिवर्तते। अतः नोज्झन्ति ते तत् क्वचित् इति कथनं समीचीनमेव।

जैनदर्शनाभिमते यथा वस्तुनः स्वरूपं त्रयात्मकमस्ति तथैव मीमांसादर्शनेऽपि। तत्र वर्धमानकस्य दृष्टान्तेन तत्स्वरूपं साधितमस्ति।[१] एवं पातञ्जलमहाभाष्येऽपि एतदेव तथ्यं प्रतिपादितम्। तत्रापि वस्तुनः नित्यानित्यत्वं स्वीकृतमस्ति। तत्रोक्तम्-आकृतिरन्या अन्या च भवति, द्रव्यं पुनस्तदेव।[२]

---

१. उक्तं च—

वर्धमानकभङ्गे च रूचकः क्रियते यदा।
तदा पूर्वार्थिनः शोकः प्रीतिश्चाप्युत्तरवर्तिनः॥
न नाशेन विना शोको नोत्पादेन विना सुखम्।
स्थित्या विना न माध्यस्थ्यं तस्माद् वस्तुत्रयात्मकम्॥

श्लोकवार्त्तिकम्, वनविभागः २१, २२।

२. व्याकरणमहाभाष्यम्, पस्पशाह्निके, पृ. ६३।

उत्पाद, व्यय और ध्रुवत्व—यह वस्तु का लक्षण है। जिस वस्तु में ये तीनों लक्षण न हो उस वस्तु का वस्तुत्व ही नहीं रह सकता। इसी तथ्य को मिट्टी के दृष्टान्त से प्रस्तुत कर रहे हैं।

मिट्टी के पिण्ड से कुछ अंश ग्रहण कर घड़ा बनाया जाता है। घड़े के रूप में यह उत्पाद ही वस्तु का एक रूप है। मृत्पिण्ड के जितने अंश से घट बना उतने मृत्पिण्ड के अंश का विनाश हुआ। यह नाश ही व्यय कहा जाता है। इस उत्पाद और व्यय के रहने पर भी दोनों स्थितियों में पार्थिवत्व-मृत्तिकात्व रहता ही है। इस प्रकार इसमें घटरूप में उत्पाद, मृत्पिण्डरूप में नाश तथा पार्थिवत्व रूप में ध्रुवत्व रहता है। इस प्रकार इससे मिट्टी की त्रिरूपता सिद्ध होती है।

अब कारिकाकार घट की युक्ति से सभी पदार्थों का त्रिरूपत्व सिद्ध कर रहे हैं। जगत् के सारे पदार्थ उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं। उनमें प्रतिक्षण उत्पाद और विनाश होता रहता है। इतना होने पर भी वे अपने मूलस्वरूप को कभी भी नहीं छोड़ते, अर्थात् अपने-अपने स्वरूप में व्यवस्थित रहते हैं। यहां यह विचार किया जाता है कि वे अपने स्वरूप में कैसे व्यवस्थित रहते हैं? ऐसी शंका में यह जानना चाहिए कि जैनदर्शन के अनुसार प्रत्येक वस्तु में दो अंश होते हैं—द्रव्यांश और पर्यायांश। इनमें उत्पाद और विनाश, ये दोनों पर्यायांश में ही होते हैं। द्रव्यांश में तो मृत्पिण्डता सदा अपने स्वरूप में स्थिर रहती है। इस प्रकार वस्तु के पर्यायों का ही परिवर्तन होता है, किन्तु अवस्थाभेद होने पर भी द्रव्यांश का कभी भी परिवर्तन नहीं होता। इसलिए कारिका में जो कहा गया है '**नोज्झन्ति ते तत् क्वचित्**'—यह कथन उपयुक्त ही है।

जैनदर्शन के अभिमतानुसार जैसे वस्तु का स्वरूप त्रयात्मक है उसी प्रकार मीमांसा दर्शन में वही स्वरूप मान्य है। वहां पर वर्धमानक दृष्टान्त के द्वारा उस स्वरूप को सिद्ध किया गया है। इसी प्रकार पातञ्जल महाभाष्य में भी यही तथ्य प्रतिपादित है। वहां भी वस्तु का नित्यानित्यत्व स्वीकृत है। वहां कहा गया है—'आकृति बदलती रहती है', किन्तु द्रव्य तो अपने स्वरूप में ही रहता है।

( ३१ )

**एकस्मिन्नेववस्तुनि उत्पाद-व्यय-ध्रौव्याणि कथं तिष्ठन्तीति शंकां स्याद्वादसरण्या समादधत् श्लोकयति–**

एक ही वस्तु में उत्पाद—व्यय और ध्रौव्य कैसे ठहरते हैं, इस शंका को स्याद्वादपद्धति से समाधान करते हुए श्लोक प्रस्तुत कर रहे हैं—

**ध्रुवत्वं द्रव्यसापेक्षमुत्पादो विगमस्तथा।**
**पर्यायापेक्षमित्यत्र, स्याद्वादः सुघटो भवेत्॥ ३१॥**

ध्रौव्य द्रव्यसापेक्ष है। उत्पाद और व्यय पर्यायसापेक्ष हैं। इस अपेक्षाभेद के आधार पर स्याद्वाद घटित होता है।

**न्यायप्रकाशिका**

**जैनदर्शनानुसारं वस्तुनो लक्षणं कृतमस्ति उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकं सत् इति। यस्मिन् वस्तुनि उत्पादो व्ययो ध्रौव्यं चैतत् त्रयं तिष्ठेत् तदेव सदिति। उत्पादस्यार्थोऽस्ति उत्तरोत्तराकारस्योत्पत्तिः। व्ययस्य अर्थोऽस्ति पूर्वाकारस्य विनाशः। उत्पादव्यययोरनयोः पर्याययोरन्वितं ध्रुवत्वमेव सत्। अत्र भवतीयं शंका यत् उत्पादो व्ययश्चेत्येतद् द्वयं परस्परं विरोधितत्त्वमस्ति। अस्यां स्थितौ कथमनयोः द्वयोर्विरोधिनोः एकत्र समवस्थानमिति? अस्य प्रश्नस्योत्तरं ददता कारिकाकारेण दीयते उत्तरं यत् प्रत्येकं वस्तुनः अंशद्वयं भवति। एकस्तु द्रव्यांशः पर्यायांशस्तु द्वितीयः। तत्र द्रव्यांशस्तु वस्तुनः शाश्वतं रूपम्। तत्र न भवति किमपि परिवर्तनं विनाशो वा। अत एव वस्तुनो ध्रौव्यत्वं द्रव्यांशमादाय भवतीति न कापि विप्रतिपत्तिः। वस्तुनि यः खलु विकारो व्ययो वा भवति तत् सर्वं पर्यायापेक्षं भवति। अनेन प्रकारेण एकस्मिन्नेव वस्तुनि द्वौ विरोधिधर्मौ सहैव तिष्ठत एव। वस्तुतः द्रव्यं निरपेक्षसत्यम्। यदा तद् व्यवहारे प्रवृत्तं भवति तदा तत्र अपेक्षाया आवश्यकता भवति। तदैव तत्र स्याद्वादो घटितो भवति।**

**जैनदर्शनमनेकान्तवादिदर्शनमस्ति। स्याद्वादः प्रतिपादनस्य पद्धतिरस्ति। वस्तुनो लक्षणे द्रव्यांशस्य अपेक्षया वस्तु नित्यमस्ति पर्यायांशस्य अपेक्षया च**

**तद् अनित्यम्। इत्थम् अपेक्षाभेदेन वस्तु नित्यानित्य मिति स्याद्वादस्य फलितमिदम्।**

जैनदर्शन के अनुसार उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य सत् यह वस्तु का लक्षण किया गया है। जिस वस्तु में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य ये तीनों साथ रहते हैं वही सत् है। उत्पाद का अर्थ है—उत्तरोत्तर आकार की उत्पत्ति। व्यय का अर्थ है—पूर्व आकार का विनाश। उत्पाद और व्यय इन दोनों पर्यायों में अन्वित तत्त्व ही ध्रुवत्व है। यहां यह शंका होती है कि उत्पाद और व्यय ये दोनों परस्पर विरोधी तत्त्व हैं। इस स्थिति में ये दोनों विरोधी तत्त्व एक साथ एक स्थान में कैसे रह सकते हैं? इस प्रश्न के उत्तर में कारिकाकार उत्तर देते हैं कि प्रत्येक वस्तु में दो अंश होते हैं—एक द्रव्यांश और दूसरा पर्यायांश। उनमें द्रव्यांश वस्तु का शाश्वत रूप है। उसमें किसी भी प्रकार का परिवर्तन और विनाश नहीं होता। इसलिए वस्तु का जो ध्रौव्यत्व है वह द्रव्यांश को लेकर ही होता है। उसमें किसी भी प्रकार की विसंगति नहीं होती। वस्तु में जो विकार अथवा व्यय होता है वह सब पर्याय की अपेक्षा से होता है। इस प्रकार एक ही वस्तु में दो विरोधी धर्म साथ रहते ही हैं। वास्तव में द्रव्य निरपेक्ष सत्य है। जब वह व्यवहार में प्रवृत्त होता है तब वहां अपेक्षाभेद की आवश्यकता होती है। तब ही वहां स्याद्वाद घटित होता है।

जैनदर्शन अनेकान्तवादी दर्शन है। स्याद्वाद प्रतिपादन की पद्धति है। वस्तु के लक्षण में द्रव्यांश की अपेक्षा से वस्तु नित्य है और पर्यायांश की अपेक्षा से वह अनित्य है। इस प्रकार अपेक्षाभेद से वस्तु नित्यानित्य है, यही स्याद्वाद का फलित है।

## (३२)

**उत्पादव्ययध्रौव्याणां परस्परमन्योन्याश्रयःसम्बन्ध इति तथ्यं वक्तुमुपक्रमते—**

उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य का परस्पर अन्योनन्याश्रय सम्बन्ध है, इस तथ्य को कारिका के द्वारा बता रहे हैं—

**स्थितिव्ययरहितात्वान्नास्त्युत्पादो हि केवलः।**
**नाशोऽपि केवलो नास्ति स्थित्युत्पत्तिविवर्जितः॥ ३२॥**

कोई भी उत्पाद ऐसा नहीं होता, जो स्थिति और व्यय से रहित हो, उनसे संयुक्त न हो। कोई भी व्यय ऐसा नहीं होता, जो स्थिति और उत्पाद से रहित हो उनसे संयुक्त न हो।

## न्यायप्रकाशिका

**अस्मिन् जगति कोऽप्युत्पाद एतादृशो न भवति यः स्थित्या व्ययेन च रहितः केवलः स्यात्। तात्पर्यमिदं यत् एतादृशः कोऽप्युत्पादो नास्ति यस्य सत्ता–स्थितिः न भवेत्। तस्य व्ययश्च न स्यात्। यदि उत्पद्य भावा न तिष्ठेयुः ततो व्ययश्च न स्यात् तदा प्रयोजनशून्यः समुत्पादो व्यर्थ एव स्यात्। दृश्यते हि लोके यत् सर्वो हि समुत्पादः सप्रयोजन एव भवति। तेषां प्रयोजनं च स्थितिमन्तरा यत्नसहस्रेणापि भवितुं नार्हति। तस्मादेतदवश्यमेव स्वीकरणीयं यत् उत्पादः केवल एकाकी न भवति किन्तु स्थित्या सहैव भवति। उत्पत्तेरनन्तरं यदि वस्तुनः स्थितिर्न भवेत् तदा विनश्यता भावेन किं प्रयोजनम्? तस्मात् स्थितिव्ययाभ्यां सहैव भवति समुत्पादः कस्यापि वस्तुनः इति स्वीकरणीयमेव।**

**यथा वस्तुनः उत्पादः स्थितिव्ययसहितो भवति तथैव नाशोऽपिव्ययोऽपि स्थित्या उत्पत्त्या च सहैव भवति। यदि कस्यापि वस्तुनः समुत्पत्तिर्न स्यात् उत्पत्तेरनन्तरं तस्य स्थितिश्च न तदा प्रतियोगिनोऽभावे कस्य व्ययः-विनाशः स्यात्? यथा दुग्धस्य दधिरूपे परिणमनार्थं दुग्धस्य पूर्वकालिकसत्ता अपेक्षते तथैव कस्यापि वस्तुनो व्ययार्थं परिणमनार्थं तस्य वस्तुनः पूर्वकालिकी सत्ता अपेक्षिता भवत्येव। इदमेव तथ्यम् अस्यां कारिकायां व्यक्तीकृतम्।**

इस जगत् में किसी भी वस्तु का उत्पाद ऐसा नहीं होता जो स्थिति और व्यय से रहित केवल हो। इसका तात्पर्य यह है कि ऐसा कोई उत्पाद नहीं है जिसकी सत्ता–स्थिति न हो ओर उसका व्यय न हो। यदि पदार्थ उत्पन्न होकर स्थित न रहें और उनसे व्यय न हो तो प्रयोजनशून्य उत्पाद व्यर्थ ही हो जाएगा। लोक में देखा जाता है कि सभी उत्पाद प्रयोजन सहित ही होते हैं और उनका प्रयोजन स्थिति के बिना हजार प्रयत्न करने पर भी सिद्ध नहीं होता। इसलिए यह अवश्य ही स्वीकार करना चाहिए कि उत्पाद केवल अकेला नहीं होता किन्तु स्थिति के साथ ही होता

है। उत्पत्ति के बाद यदि वस्तु की स्थिति न हो तो विनष्ट होने वाले भाव से क्या प्रयोजन? इसलिए स्थिति और व्यय के साथ ही किसी भी वस्तु का उत्पाद होता है, इसे स्वीकार करना चाहिए।

जिस प्रकार वस्तु का उत्पाद, व्यय और स्थिति के साथ होता है उसी प्रकार उसका व्यय भी स्थिति और उत्पत्ति के साथ ही होता है। यदि किसी भी वस्तु का उत्पाद न हो और उत्पत्ति के बाद उसकी स्थिति न हो तो प्रतियोगी—विनष्ट होने वाली वस्तु के अभाव में व्यय किसका होगा? जिस प्रकार दूध के दधिरूप में परिणमन के लिए दूध की पूर्वकालिक सत्ता अपेक्षित होती है उसी प्रकार किसी भी वस्तु के व्यय अथवा परिणमन के लिए उस वस्तु की पूर्वकालिक सत्ता अपेक्षित होती ही है। यही तथ्य इस कारिका में व्यक्त किया गया है।

(३३)

**कस्यापि वस्तुनः स्थितिविनाशोत्पादरहिता नैवेति प्रतिपादयति—**

किसी भी वस्तु की स्थिति विनाश और उत्पाद से रहित नहीं होती, ऐसा प्रतिपादन कर रहे हैं—

**विनाशोत्पादशून्यत्वात् स्थितिश्चापि न केवला।**
**उत्पादव्ययध्रौव्याणि तेनाभिन्नानि सन्ति वै॥ ३३॥**

कोई भी ध्रौव्य ऐसा नहीं होता जो उत्पाद और व्यय से रहित हो, उनसे संयुक्त न हो। इस दृष्टि से उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य तीनों अभिन्न हैं।

**न्यायप्रकाशिका**

**किमपि ध्रौव्यमेतादृशं न भवति यत् उत्पादव्ययाभ्यां रहितं स्यात्। तद् ध्रौव्यं उत्पादव्ययाभ्यां सहैव भवति। यदि कस्यापि वस्तुनः स्थितिरवलोक्यते तदा तत्र मन्तव्यमिदं यत् अस्य वस्तुनः समुत्पादो जात एव। अन्यथा तस्य स्थितिः कथं स्यात्? अतः समुत्पादसहितैव स्थितिरिति तथ्यं सुस्पष्टम्। अस्मात् कारणात् स्थित्यर्थं समुत्पाद आवश्यक एव। उत्पादरहिता केवला स्थितिस्तु असंभवास्ति।**

**अनेनैव प्रकारेण व्ययेऽपि—विनाशेऽपि स्थितिरपेक्षिता भवति। यदि पदार्थस्य स्थितिर्न स्यात् तदा कस्य व्ययः स्यात्? तस्मात् पदार्थस्य व्ययेऽपि—विनाशेऽपि स्थितिरावश्यकीति वेदितव्यम्। यदा वस्तुनः सत्तैव न तदा कस्य व्ययो भवितुं शक्यः। यस्य वस्तुनः स्थितिस्तिष्ठति तस्यैव वस्तुनो व्ययो विनाशो वा भवतीति सारः। उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकं वस्तुनो लक्षणं जायते। एतेन विवेचनेनेदं सिद्ध्यति यत् वस्तुनो यल्लक्षणं प्रतिपादितं तद् त्रयात्मकमेकस्मिन्नेव वस्तुनि सहैव तिष्ठति। त्रयाणामेषामधिकरणम् एकम् एवेति समानाधिकरण-वृत्तित्वेन एषामभिन्नत्वमेव।**

कोई भी ध्रौव्य ऐसा नहीं होता जो उत्पाद और व्यय से रहित हो। वह ध्रौव्य उत्पाद और व्यय के साथ ही होता है। यदि किसी वस्तु की स्थिति देखी जाती है तो वहां यह मानना चाहिए कि इस वस्तु का उत्पाद हो गया है। अन्यथा उसकी स्थिति कैसे हो? इसलिए उत्पाद के साथ ही स्थिति होती है, यह तथ्य सुस्पष्ट है। इस कारण से स्थिति के लिए उत्पाद का होना आवश्यक ही है। उत्पादरहित केवल स्थिति असंभव है।

इसी प्रकार व्यय-विनाश में भी स्थिति अपेक्षित होती है। यदि पदार्थ की स्थिति न हो तो व्यय किसका होगा? इसलिए पदार्थ के व्यय-विनाश में भी स्थिति आवश्यक होती है, ऐसा जानना चाहिए। जब वस्तु की सत्ता ही नहीं है तब व्यय किसका होगा? जिस वस्तु की स्थिति होती है उसी वस्तु का व्यय-विनाश होता है, यह इसका सार है। वस्तु का लक्षण उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक होता है। इस विवेचन से यह सिद्ध होता है कि वस्तु के जिस लक्षण का प्रतिपादन किया गया है वह त्रयात्मक-उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य लक्षण एक ही वस्तु में एक साथ रहता है।

इन तीनों का अधिकरण एक ही है, इसलिए एक ही अधिकरण में रहने के कारण इनका (उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य) अभिन्नत्व ही है।

**(३४)**

**प्रस्तुतकारिकायामुत्पादव्ययध्रौव्याणां भिन्नताऽभिन्नता च कथमिति प्रतिपादयति—**

प्रस्तुत कारिका में उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य की भिन्नता और अभिन्नता कैसे है? उसका प्रतिपादन कर रहे हैं—

**विभिन्नलक्षणत्वेन भिन्नानि स्युरमून्यपि।**
**भिन्नताऽभिन्नता चैवममीषां हि प्रसिद्ध्यति॥ ३४॥**

उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य के लक्षण भिन्न हैं, इसलिए ये भिन्न हैं। इस प्रकार इनकी भिन्नता और अभिन्नता—दोनों सिद्ध होती हैं।

**न्यायप्रकाशिका**

**उत्पादव्ययध्रौव्याणाम् एतत् त्रयं प्रत्येकं लक्षणं पृथक् पृथगस्ति। एतत् त्रयं निरपेक्षसत्यं तथा सापेक्षसत्यञ्चाप्यस्ति। लक्षणापेक्षया इमानि सापेक्ष सत्यानि तथा एकस्मिन्नेवाधिकरणे स्थित्या च निरपेक्षसत्यानि। लक्षणभेदेनैषां त्रयाणां उत्पाद-व्यय-ध्रौव्याणां भिन्नत्वम्। लक्षणं कस्यापि वस्तुनः तदीयं स्वरूपप्रतिपादकं भवति। यथा—पृथिव्या लक्षणमस्ति गन्धवत्वम्। इदं गन्धवत्वं पृथिव्या इतरभिन्नत्वं साधयति। 'पृथिवी इतरभिन्ना गन्धवत्वात्' इति वचनात् अत्र गन्धवत्वेन हेतुना पृथिव्या इतरभिन्नत्वं साधितमस्ति। अनेनैव प्रकारेण उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यधर्माणां प्रत्येकं लक्षणं भिन्नं भिन्नमवगन्तव्यम्। तत्रोत्पादो नाम अविद्यमानपदार्थस्य समुत्पत्तिः। अस्येदं लक्षणं व्ययलक्षणाद् भिन्नमस्ति। व्ययोऽस्ति विद्यमानस्य विनाशो रूपान्तरणं वा। अस्य लक्षणमिदम् उत्पादलक्षणाद् भिन्नम्। ध्रौव्यमस्ति शाश्वतरूपेण विद्यमानता। अस्येदं लक्षणमिदम् उत्पादव्ययलक्षणाभ्यां भिन्नम्। उत्पादव्ययौ द्रव्यस्य पर्यायौ स्तः ध्रौव्यं च विशुद्धसत्तात्मकरूपम्। अनेन प्रकारेण लक्षणभेदात् एषां त्रयाणां भिन्नत्वं सिद्ध्यति।**

**एषामभिन्नता अपि दृश्यते। सा च इत्थम्। उत्पादव्ययध्रौव्याणि एकस्मिन्नधिकरणे सहैव तिष्ठन्तीति समानाधिकरणवृत्तित्वात् सन्तीमानि अभिन्नानि। एतेन विवेचनेन अमीषां त्रयाणां भिन्नता अभिन्नता च सिद्ध्यति।**

उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य इन तीनों का प्रत्येक का लक्षण पृथक्-पृथक् है। ये तीनों निरपेक्षसत्य और सापेक्षसत्य भी हैं। लक्षण की अपेक्षा से ये तीनों सापेक्षसत्य

हैं और एक ही अधिष्ठान–आधार में रहने के कारण से निरपेक्षसत्य हैं। लक्षण-भेद से इन तीनों—उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य की भिन्नता है। लक्षण किसी भी वस्तु के स्वरूप का प्रतिपादक होता है। जैसे—पृथ्वी का लक्षण गन्धवत्व है। यह गन्धवत्व लक्षण पृथ्वी को दूसरे पदार्थों से भिन्न सिद्ध करता है। पृथ्वी गन्धवती होने के कारण इतर पदार्थों से भिन्न हैं, इस कथन से यहां गन्धवत्व हेतु से पृथ्वी दूसरे पदार्थों से भिन्न सिद्ध होती है। इसी प्रकार उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य—इन प्रत्येक का लक्षण भिन्न-भिन्न जानना चाहिए। उत्पाद का तात्पर्य है—अविद्यमान पदार्थ की समुत्पत्ति। इसका यह लक्षण व्यय के लक्षण से भिन्न है। व्यय का अर्थ है—विद्यमान का विनाश या रूपान्तरण। इसका यह लक्षण उत्पाद के लक्षण से भिन्न है। ध्रौव्य का अर्थ है—शाश्वतरूप में विद्यमानता। इसका यह लक्षण उत्पाद और व्यय के लक्षण से भिन्न है। उत्पाद और व्यय—ये द्रव्य की पर्याएं हैं और ध्रौव्य विशुद्ध सत्तात्मकरूप है। इस प्रकार इन तीनों का लक्षण भिन्न-भिन्न होने के कारण इनका भिन्नत्व सिद्ध होता है।

इनकी अभिन्नता भी देखी जाती है। वह इस प्रकार है—उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य—ये तीनों एक अधिकरण में एक साथ रहते हैं, इसलिए समानाधिकरणवृत्ति होने के कारण ये अभिन्न हैं। इस विवेचन से इन तीनों की भिन्नता और अभिन्नता सिद्ध होती है।

( ३५ )

**अस्तित्वमात्रेण किमपि द्रव्यं जीवो भवितुं न शक्नोतीति निरूपयति—**

अस्तित्वमात्र से कोई भी द्रव्य जीव नहीं हो सकता, ऐसा निरूपण करते हैं—

**स्यात् जीवोऽप्यस्तिभावो हि, स तु जीवः परोऽपि च।**
**धवो वनस्पतिः स्यात् स पुनर्धवोऽपि किंशुकः ॥ ३५ ॥**

जीव अस्तिभाव है उसका अस्तित्व है। अस्तिभाव अथवा अस्तित्व जीव का भी है और अन्य द्रव्यों का भी है। धव वनस्पति है, किन्तु वनस्पति धव भी है और किंशुक भी है।

न्यायप्रकाशिका

जीवोऽस्तित्ववानस्ति इति कथनं लोकप्रसिद्धम्। अस्तित्ववन्ति तु अन्यानि द्रव्याण्यपि सन्ति। किन्तु तानि तु केवलानि द्रव्याण्येव कथ्यन्ते। यथा–पञ्चास्तिकायेषु धर्माधर्माकाशपुद्गलाः अस्तित्ववन्तोऽपि द्रव्याण्येव न तु जीवपदवाच्यानि। जीवस्तु द्रव्यं सन्नपि अस्तित्ववान् चेतनस्वरूपः। अस्तित्ववन्त्यपि सर्वद्रव्याणि जीवपदेन वक्तुं न शक्यन्ते। उदाहरणद्वारा सिद्धान्तमिमं द्रढयति–'धव' इति नाम्ना वृक्षविशेषोऽस्ति। स चास्ति वनस्पतिः[१]। वनस्पतिस्तु किंशुकोऽप्यस्ति, किन्तु वनस्पतिमात्रेण धवः किंशुकश्चेति द्वावपि न समौ। किञ्च द्वयोरपि गुणधर्मौ उपयोगिता च पृथक् पृथगस्ति। तस्मात् उभयोः पार्थक्यम्। धवः किंशुको भवितुं नार्हति, किंशुकश्च धवोऽपि भवितुं नार्हति। उभयोः वनस्पतिऽत्वेऽपि गुणधर्मभेदादुत्भौभिन्नौ। अस्य निष्कर्षोऽयं यत् अस्तित्वमात्रेण सर्वाणि द्रव्याणि समानानि भवितुं शक्यानि, परं तानि जीवपदेन व्यवहर्तु न शक्नुवन्ति।

प्रसंगवशात् एषां द्रव्याणां भिन्नाभिन्नत्वं प्रतिपादयति। तच्चेत्थम्– अस्तित्वदृष्ट्या जीवस्य अन्यस्य वा कस्यचित् द्रव्यस्य स्यान्नाम अभिन्नत्वं किन्तु प्रत्येकं लक्षणं भिन्नं भिन्नमिति प्रत्येकं द्रव्यं भिन्नमेव वर्तते। यथा जीवस्य लक्षणं वर्तते चैतन्यम्। धर्मास्तिकायस्य लक्षणमस्ति गतिसहायत्वम्। तात्पर्यमिदं यल्लक्षणभेदात् भिन्नैः द्रव्यैः सह अस्तित्वस्य समानतां दृष्ट्वा न भवति जीवस्य धर्मास्तिकायत्वं धर्मास्तिकायस्य वा जीवत्वम्। तस्मात् द्रव्याणां परस्परं भिन्नाऽभिन्नत्वं सिद्धमेव।

जीव अस्तित्ववान् है, यह कथन लोकप्रसिद्ध है। अस्तित्ववान् तो अन्य द्रव्य भी होते हैं। किन्तु वे तो केवल द्रव्य ही कहे जाते हैं, जैसे—पञ्चास्तिकाय में धर्म, अधर्म, आकाश और पुद्गल—ये चारों अस्तित्ववान् होते हुए भी द्रव्य ही होते हैं, जीव नहीं होते। जीव द्रव्य होते हुए भी अस्तित्वान् है, चेतन-स्वरूप है। अस्तित्ववान् होते हुए भी सभी द्रव्य जीव नहीं कहे जा सकते।

---

१. 'ज्ञेयः सोऽत्र वनस्पतिः फलति यः पुष्पैर्विना तैः फलम्'।
(राजनिघ., आनूवादिवर्गः, श्लो. २९)

इस सिद्धान्त को उदाहरण के द्वारा दृढ कर रहे हैं–धव नामक वृक्षविशेष है। वह वनस्पति है। वनस्पति तो किंशुक—पलाश भी है, किन्तु वनस्पति होने मात्र से धव और किंशुक—दोनों समान नहीं है, क्योंकि दोनों का गुण, धर्म और उपयोगिता पृथक्-पृथक् है, इसलिए दोनों की पृथकता है। धव किंशुक नहीं हो सकता और किंशुक धव नहीं हो सकता। दोनों वनस्पति होते हुए भी गुणधर्म के भेद से दोनों भिन्न हैं। इसका निष्कर्ष है कि अस्तित्वमात्र से सभी द्रव्य समान हो सकते हें, परन्तु वे जीव नहीं कहे जा सकते।

प्रसंगवश इन द्रव्यों की भिन्नता-अभिन्नता का प्रतिपादन कर रहे हैं। वह इस प्रकार है–अस्तित्व की दृष्टि से जीव का या अन्य किसी द्रव्य का अभिन्नत्व हो सकता है, किन्तु प्रत्येक का लक्षण भिन्न-भिन्न होने के कारण प्रत्येक द्रव्य भिन्न ही है। जैसे—जीव का लक्षण है चैतन्य और धर्मास्तिकाय का लक्षण है गति में सहायता। इसका तात्पर्य यह हुआ कि लक्षणभेद से भिन्न द्रव्यों के साथ अस्तित्व की समानता को देखकर जीव धर्मास्तिकाय नहीं हो जाता और धर्मास्तिकाय जीव नहीं होता। इसलिए द्रव्यों का परस्परंभिन्नत्व-अभिन्नत्व सिद्ध ही है।

( ३६ )

**सम्प्रति कार्यकारणयोर्भिन्नाऽभिन्नत्वं पुष्टं करोति–**

अब कार्य-कारण की भिन्नता-अभिन्नता को पुष्ट कर रहे हैं—

**घटो न पृथ्वीविश्लिष्टस्ततोऽभिन्नस्तया भवेत्।**
**नासीत् पूर्वं घट इति भिन्नस्तेन तया भवेत्॥ ३५॥**

घट पृथ्वी (मृत्तिका) से पृथक् नहीं है, इसलिए वह पृथ्वी से अभिन्न है। पहले घड़ा नहीं था, अब बन गया, इसलिए वह पृथ्वी से भिन्न भी है।

**न्यायप्रकाशिका**

**किमपि कार्यं कारणमन्तरा न भवति। प्रस्तुतस्थले कार्यमस्ति घटः कारणञ्चास्ति मृत्तिका। कारणञ्च द्विविधं भवति—उपादानकारणं**

निमित्तकारणञ्च। येन साधनेन घटः निर्मीयते तद् तस्योपादानकारणं, कुलाल: तथा निर्माणे च प्रयुज्यमाना अन्या सामग्री निमित्तकारणमिति स्थितिः। प्रस्तुतप्रकरणे घटः कार्यं पृथ्वी च तस्योपादानकारणम्। प्रत्येकं कार्यमुपादानकारणसंश्लिष्टं भवति। अनेन नियमेन घटात्मकं कार्यं पृथिव्याः– मृत्तिकायाः संश्लिष्टमस्ति। तस्मादसौ पृथिव्या अभिन्न एव।

पूर्वं मृत्तिका घटरूपे परिणता नासीत्, सम्प्रति तु घटरूपे परिणता। पृथ्वी—मृत्तिका तु पूर्वमप्यासीत्, किन्तु न निर्मितो घटस्तदानीम्। अस्माद् इदं विज्ञायते यत् घटः पृथिव्याः पृथग् भिन्न एव। यदि घटः पृथिव्या अभिन्नः स्यात् तदा पृथ्वी तु पूर्वमप्यासीदिति तदा घटः कथं नोत्पन्नः? एतेन अवबुध्यते इदं यत् पृथ्वी भिन्ना घटश्च भिन्नः। वस्तुतस्तु सत्यपि उपादानकारणे यावत् कुलालस्य व्यापारो निर्माणे च प्रयुज्यमानानि उपकरणानि न स्युः तावत् घटः कथं समुत्पद्येत? उपादानस्य सत्तामात्रेणैव कार्यस्य निष्पत्तिर्नैव भवति। कार्यकारणयोर्भिन्नाऽभिन्नत्वं तु उपयोगमादायैव वक्तुं युज्यते। घटस्योपयोगो जलाद्याहरणेनैव पृथिव्यास्तु आधारप्रदानेनैव भवति। मृत्पिण्डात् निर्मितो घटः इति घटः पृथिव्या अभिन्नः, पूर्वं घटो नासीत् साम्प्रतं घटोऽस्तीति घटः पृथिव्या भिन्नः इति विवेचनेन घटस्य भिन्नाभिन्नत्वं सिद्ध्यति।

अत्रेदमपि वक्तुं शक्यते यत् घटो ध्रौव्यरूपेण पृथिव्या अभिन्न पर्यायरूपेण भिन्नोऽप्यऽस्ति।

कोई भी कार्य कारण के बिना नहीं होता। यहां घट कार्य है और मृत्तिका कारण है। कारण दो प्रकार का होता है—उपादानकारण और निमित्तकारण। जिस साधन से घट का निर्माण किया जाए वह उसका उपादानकारण है। कुम्भकार तथा निर्माण में प्रयुक्त होने वाली अन्य सामग्री निमित्तकारण है। प्रस्तुत प्रकरण में घट कार्य है और पृथ्वी उसका उपादान कारण है। प्रत्येक कार्य उपादानकारण से संश्लिष्ट-संयुक्त होता है। इस नियम से घटस्वरूप कार्य पृथ्वी-मिट्टी से संयुक्त है, इसलिए घट पृथ्वी से अभिन्न ही है।

पूर्व में मृत्तिका घटरूप में परिणत नहीं थी, अब वह घटरूप में परिणत हो गई। पृथ्वी–मिट्टी तो पहले भी थी किन्तु तब घड़ा निर्मित नहीं हुआ था। इससे यह

ज्ञात होता है कि घड़ा पृथ्वी-मिट्टी से पृथक् भिन्न ही है। यदि घड़ा पृथ्वी से अभिन्न होता तो पृथ्वी तो पहले भी थी तब घड़ा उत्पन्न क्यों नहीं हुआ? इससे यह जाना जाता है कि पृथ्वी भिन्न है और घड़ा भिन्न है। वास्तव में तो उपादानकारण के होने पर भी जब तक कुम्हार का व्यापार और निर्माण में प्रयुक्त होने वाले उपकरण नहीं होते तब तक घड़ा कैसे निर्मित हो सकता है। उपादान की सत्ता होने मात्र से ही कार्य की निष्पत्ति नहीं होती। कार्य और कारण की भिन्नता और अभिन्नता तो उपयोग को लेकर ही कही जा सकती है। घड़े का उपयोग जल आदि का ग्रहण करने के लिए है और पृथ्वी का उपयोग आधार देने के लिए होता है। मिट्टी के पिण्ड से घड़ा निर्मित हुआ, इसलिए घड़ा पृथ्वी से अभिन्न है, पहले घड़ा नहीं था, अब घड़ा है, इसलिए घड़ा पृथ्वी से भिन्न है। इस विवेचन से घट का भिन्नत्व-अभिन्नत्व सिद्ध होता है।

यहां यह भी कहा जा सकता है कि घट ध्रौव्यरूप से पृथिवी-मिट्टी से अभिन्न है और पर्यायरूप से उससे भिन्न भी है।

## (३७)

**सम्प्रति न्यायवैशेषिकाभिमतं सामान्यविशेषयोः**

***पृथक् पदर्थित्वं निराकुर्वन् श्लोकयति—***

अब न्यायवैशेषिक से अभिमत सामान्य-विशेष का पृथक् पदार्थता का निराकरण करते हुए कह रहे हैं—

**सामान्यश्च विशेषश्च न स्वतन्त्रौ ह्युभावपि।**
**वस्तुनो हि गुणौ किन्तु सर्वस्मिन्नपि वर्तनात्॥ ३७॥**

सामान्य और विशेष स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, किन्तु दोनों वस्तु के ही गुण हैं। क्योंकि सभी पदार्थों में इनकी विद्यमानता है।

**न्यायप्रकाशिका**

**प्रत्येकं दर्शनस्योद्देश्यमस्ति पदार्थानां विश्लेषणम्। प्रत्येकं दर्शने पदार्थानां मान्यता भिन्ना भिन्नाऽस्ति। अस्मिन् सन्दर्भे वैशेषिकदर्शनं**

'द्रव्यगुणकर्मसामान्यादिसप्त पदार्थान् मनुते।'[१] तत्र सामान्यविशेषौ इमौ द्वौ पदार्थावपि स्तः। सामान्यस्य लक्षणं तत्रैवं कृतं वर्तते-'नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम्'।[२] अस्य तात्पर्यमस्ति यन्नित्यमेकं तथा अनेकेषु समवायसम्बन्धेन तिष्ठेत् तत् सामान्यमुच्यते। यथा 'अयं गौः' इत्युक्ते सत्यत्र गोत्वविशिष्टानां सर्वेषां गवां बोधो जायते। तत्र यद् गोत्वं तन्नित्यमेकं तथा सर्वेषु गोषु समवायसम्बन्धेन तिष्ठति। समवायस्तु नित्यसम्बन्धस्य वाचकः। अत एव गोत्वं गवा सह सदैव तिष्ठति। इदं वस्तुनः सामान्यं रूपम्। यदा 'पीतो गौः' 'कृष्णो गौः' इत्युच्यते तदा तद्विशेषेण युक्तो गोशब्दो गोविशेषस्य बोधको भवति। अत्र गोः विशेषता प्रकटीभवति।

सामान्यमिदं द्विविधं भवति-परमपरञ्च। परसामान्यं तदुच्यते यदधिकदेशवृत्ति भवेत्। यथा 'वृक्षाः' इत्यादि। यन्न्यूनदेशे तिष्ठेत् तदपरसामान्यञ्च। यथा-आम्रो-निम्बकदम्बादयो विशेषवृक्षबोधकाः सन्ति। इमौ द्वौ सामान्यविशेषौ भिन्नौ भिन्नौ पदार्थौ स्तः। विशेषस्य परिभाषा वैशेषिकदर्शने एवं कृता यत् नित्यद्रव्यवृत्तयो विशेषास्तु अनन्ता एव।[३] तात्पर्यमिदं यन्नित्यद्रव्यपरमाणुषु तिष्ठन् तेषां (परमाणूनां) परस्परं व्यावर्तको भवति स एव विशेषः। यदा पदार्थानां परस्परंभिन्नतां साधयता जनेन परमाणुं यावत् गम्यते तदा परमाणूनां निरवयवत्वात् इदमेवोच्यते यत् अयं परमाणुः तस्मात् परमाणोः भिद्यते विशेषत्वात्। अनया रीत्या विशेष एव परमाणूनां भेदको भवति। इयमेव विशेषस्य विशेषता या परमाणून् परस्परं विभनक्ति।

जैनदर्शनानुसारं सामान्यविशेषौ न स्वतन्त्रपदार्थौ किन्तु इमौ द्वौ वस्तुनः एव गुणौ। अत एव सवेषु पदार्थेषु अनयोर्विद्यमानता दृष्टिगोचरी भवति।

---

१. द्रव्यं गुणस्तथा कर्म सामान्यं सविशेषकम्।
समवायास्तथा भावाः, पदार्थाः सप्त कीर्तिताः॥
(न्याय सिद्धान्तमुक्तावली)

२. तर्कसंग्रहः, पृ. ७७।

३. तर्कसंग्रहः पृ. ६।

**अत्रेदं विशेषरूपेण ज्ञातव्यं यत् प्रत्येकं पदार्थः स्वयमेव सामान्यविशेषात्मको भवति। यथा 'मनुष्य' इत्युक्ते मनुष्यमात्रस्य बोधो भवति। सामान्यरूपेणाऽयं वस्तुनो बोधः। 'अयं भारतीयो वैदेशिकः' 'गौरोऽयं मनुष्यः कृष्णो वेत्युक्ते' सति मनुष्यविशेषस्य बोधः। अनेन प्रकारेण शब्दः स्वयमेव सामान्यविशेषयोः ज्ञानं कारयति। यतो हि सामान्यविशेषौ पदार्थस्य धर्मौ स्तः। पदार्थस्य इदं रूपं ज्ञातुं वैशेषिकदर्शने सामान्यविशेषौ स्वतन्त्रपदार्थौ इति स्वीकृतमस्ति। किन्तु नेदं न्यायसंगतम्।**

**कारिकाकारः मतमिदं निराकुर्वन् अनयोः स्वतन्त्रपदार्थत्वं न स्वीकुरुते। इमौ न स्वतन्त्रपदार्थौ किन्तु पदार्थस्य गुणौ स्तः। शब्दश्रवणमात्रेणैव सामान्यविशेषयोः बोधो भवति। तस्मादिमौ पदार्थगुणावेव न तु स्वतन्त्रपदार्थौ।**

**आचार्यहेमचन्द्रेणापि कथितं यत् पदार्थाः स्वयमेव अनुवृत्ति-व्यतिवृत्तिभाजो भवन्ति।[१] तान् बोधयितुं भावान्तरस्य आवश्यकता नैव भवति। निष्कर्षरूपेणेदमेव वक्तुं शक्यते यत् पदार्थाः स्वत एव सामान्यविशेषात्मका भवन्ति।**

प्रत्येक दर्शन का उद्देश्य है—पदार्थों का विश्लेषण करना। प्रत्येक दर्शन में पदार्थों की मान्यता भिन्न-भिन्न है। इस सन्दर्भ में वैशेषिकदर्शन द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य आदि सात पदार्थों को मानता है। उनमें सामान्य और विशेष—ये दो पदार्थ भी हैं। सामान्य का लक्षण वहां इस प्रकार किया गया है—'**नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम्।**' इसका तात्पर्य है कि जो नित्य है, एक है और जो अनेक में समवायसम्बन्ध से रहता है वह सामान्य कहा जाता है। जैसे—'यह गाय है' ऐसा कहने पर यहां गोत्वविशिष्ट सभी गायों का बोध हो जाता है। क्योंकि यह गोत्व नित्य है, एक है और सभी गायों में समवायसम्बन्ध से रहता है। समवाय नित्यसम्बन्ध का वाचक है। इसलिए गोत्व गाय के साथ सदैव रहता है। यह वस्तु का सामान्य रूप है। जब 'पीली गाय', 'काली गाय' ऐसा कहा जाता है तब उस विशेषण से युक्त गोशब्द गायविशेष का बोधक होता है। इसमें गाय की विशेषता प्रकट होती है।

---

**१. स्वतोऽनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजो भावा न भावान्तरनेयरूपाः।**

यह सामान्य दो प्रकार का होता है—पर और अपर। परसामान्य उसे कहते हैं जो अधिक देश में रहता हो। जैसे—वृक्ष इत्यादि। जो न्यून देश में रहे वह अपरसामान्य है। जैसे—आम, नीम, कदम्ब आदि विशेषवृक्षों के बोधक हैं। सामान्य और विशेष—ये दोनों पृथक्-पृथक् पदार्थ हैं। वैशेषिकदर्शन में विशेष की परिभाषा इस प्रकार की गई है—'**नित्यद्रव्यवृत्तयो विशेषास्तु अनन्ता एव।**' तात्पर्य यह है कि जो नित्य द्रव्य परमाणुओं में रहता हुआ परस्पर उनका (परमाणुओं का) व्यावर्तक होता है वही विशेष होता है। जब व्यक्ति पदार्थों की परस्पर भिन्नता को सिद्ध करता हुआ परमाणु तक पहुंच जाता है तब परमाणुओं की निरबयवता होने के कारण यह कहा जाता है कि यह परमाणु उस परमाणु से भिन्न है, क्योंकि यह विशेष परमाणु है। इस पद्धति से विशेष ही परमाणुओं का भेद करने वाला होता है। विशेष ही यही विशेषता है कि जो परमाणुओं को परस्पर विभक्त करती है।

जैनदर्शन के अनुसार सामान्य और विशेष स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, किन्तु ये दोनों वस्तु के ही गुण हैं। इसलिए सभी पदार्थों में दोनों की विद्यमानता दिखाई देती है। यहां विशेषरूप से यह ज्ञातव्य है कि प्रत्येक पदार्थ स्वयं ही सामान्यविशेषात्मक होता है। जैसे—'मनुष्य' कहने पर मनुष्यमात्र का बोध हो जाता है। यह सामान्यरूप से वस्तु का बोध है। 'यह मनुष्य भारतीय है, विदेशी है, यह गौरा है अथवा काला है'—ऐसा कहने पर मनुष्यविशेष का बोध होता है। इस प्रकार शब्द स्वयं ही सामान्य और विशेष का ज्ञान करा देता है, क्योंकि सामान्यविशेष पदार्थ के धर्म हैं। पदार्थ के इस रूप को जानने के लिए वैशेषिक-दर्शन में सामान्य और विशेष को स्वतन्त्र पदार्थ स्वीकृत किया गया। किन्तु यह न्यायसंगत नहीं है।

कारिकाकार ने इस (वैशेषिकों का मत) का निराकरण करते हुए सामान्य और विशेष—इन दोनों को स्वतन्त्र पदार्थ के रूप में स्वीकार नहीं किया। ये दोनों स्वतन्त्र पदार्थ नहीं किन्तु पदार्थ के गुण हैं। शब्द के सुनने मात्र से ही सामान्य और विशेष का बोध हो जाता है, इसलिए ये पदार्थ के ही गुण हैं न कि स्वतन्त्र पदार्थ।

आचार्य हेमचन्द्र ने भी कहा है कि पदार्थ स्वयं ही अनुवृत्ति-सामान्य और व्यतिवृत्ति-विशेष से युक्त होते हैं। उनको बताने के लिए अन्य पदार्थों की आवश्यकता

होती ही नहीं है। निष्कर्षरूप में यही कहा जा सकता है कि पदार्थ स्वतः ही सामान्यविशेषात्मक होते हैं।

( ३८ )

**यः खल्वेकः सोऽनेकोऽपि, यो नित्यः सोऽनित्योऽपीति प्रस्तुतकारिकया अस्य प्रस्तुतीकरणं क्रियते—**

जो एक है वह अनेक भी है, जो नित्य है वह अनित्य भी है—प्रस्तुत कारिका द्वारा इसका प्रस्तुतीकरण किया जा रहा है—

**एकोऽनेकोऽनेक एको नित्योऽनित्यस्तथैव च।**
**कथञ्चिदिति भावानां स्थितिर्नैकान्ततः क्वचित्॥ ३८॥**

जो द्रव्य एक है, वह कथंचित् अनेक है। जो द्रव्य अनेक है, वह कथंचित् एक है। जो द्रव्य नित्य है, वह कथंचित् अनित्य है। जो द्रव्य अनित्य है, वह कथंचित् नित्य है। एकान्त-दृष्टि से द्रव्य की इस व्यवस्था की संगति नहीं बिठाई जा सकती।

**न्यायप्रकाशिका**

**जैनदर्शनमनेकान्तवादिदर्शनमस्ति। तस्य सर्वं चिन्तनं पदार्थविश्लेषणं च सापेक्षतया भवति। एकान्त-वादिदृष्टि र्न कदापि भवति सत्यग्राहिका। सत्योपलब्धये उभयात्मकदृष्टेरपेक्षा भवति। जैनदर्शने वस्तु ज्ञातुं दृष्टिद्वयं सम्मतम्—द्रव्यदृष्टिः पर्यायदृष्टिश्च। गुणपर्यायाश्रयो हि द्रव्यम्। अनेक पर्यायाणां सम्मेलनेन निर्मीयते किमपि वस्तु। तत्र यदि पर्यायदृष्ट्या दृश्यते वस्तु तदा एकस्मिन्नेव वस्तुनि घटादौ वा अनेकेषां पर्यायाणामवस्थित्या एक एव घटः कथञ्चित् अनेकोप्युच्यते। पर्यायाणामनेकतां वस्तुनि समारोप्यैव कथ्यते यत् वस्तु घटो वा अनेकः। मृत्पिण्डस्य अनेके पर्यायाः घटस्य कारणम्। घटश्च तेषां कार्यम्। कारणधर्माः कार्ये समारोप्यन्ते। अत एव पर्यायगतं नानात्वं घटादौ वस्तुनि समारोप्य क्रियते व्यवहारः यत् अयं घटः कथंचिदेकोऽप्यनेकः। अत्र भवति इयं शंका यत् एक एव घटो यदि अनेको भवति तदा एकेनैव घटेन अनेकेषां घटानां कार्यं कथं न सम्पाद्यताम्? कावश्यकता तत्रानेकघटानाम्।**

**अस्य प्रश्नस्य उत्तरे वक्तव्यमिदमस्ति यत् प्रयोगोऽयं निश्चयनय दृष्ट्यास्ति न तु व्यवहारनयदृष्ट्या। अतो व्यवहारं सम्पादयितुं द्रव्यदृष्टिराश्रयणीया, वस्तुनोऽनेकान्तत्वञ्च स्वीकरणीयम्। वस्तुनोऽनेकान्तत्वे स्वीकारे तस्यैकत्व-मनेकत्वं नित्यत्वमनित्यत्वञ्चेति सर्वं विधिवत् संसाधितं भवति। वस्तु यदा अनेकान्तात्मकं भवति तदा तत्र द्रव्यपर्यायात्मके वस्तुनि यदा द्रव्यदृष्ट्या वस्तु परिचीयते तदा तत्र द्रव्यस्य नित्यत्वात् एकत्वाच्च वस्तुनो नित्यत्वमेकत्वञ्च सिद्ध्यति। यदा च पर्यायदृष्ट्या क्रियते विचारो वस्तुनस्तदा पर्यायाणामनेकत्वात् अनित्यत्वात् च वस्तुनोऽनित्यत्वमनेकत्वञ्च सिद्ध्यति। एतत् सर्वमनेकान्तवाद एव सुलभम्। एकान्तवादे तु वस्तु नित्यमेव स्यादनित्यमेव वा। एवमेव एकमेव स्यादनेकमेव वा न तु नित्यानित्यत्वम् एकानेकत्वं वा। अत एव कारिकाकारस्येय-मुक्तिः सर्वथा सार्थिका यत् भावानां स्थितिर्नैकान्ततः क्वचिदिति। भावानां वास्तविकस्वरूपं नित्यानित्यतादिकं सर्वमनेकान्तवादत एव ज्ञातुं शक्यते।**

जैनदर्शन अनेकान्तवादी दर्शन है। उसका सारा चिन्तन और पदार्थ-विश्लेषण सापेक्षता से होता है। एकान्तवादी दृष्टि कभी सत्यग्राह्य नहीं होती। सत्य की उपलब्धि के लिए उभयात्मक दृष्टि की अपेक्षा होती है। जैनदर्शन में वस्तु को जानने के लिए दो दृष्टियां सम्मत हैं—द्रव्यदृष्टि और पर्याय-दृष्टि। गुण और पर्यायों के आश्रय—आधार को द्रव्य कहते हैं। कोई भी वस्तु अनेक पर्यायों के सम्मिलन से निर्मित होती है। यदि वस्तु को पर्याय की दृष्टि से देखा जाए तो एक ही वस्तु अथवा घट आदि में अनेक पर्यायों की अवस्थिति से एक ही घट कथञ्चित् अनेक घट भी कहा जा सकता है। पर्यायों की अनेकता को वस्तु में समारोपण करके ही कहा जाता है कि वस्तु या घट अनेक हैं। मृत्पिण्ड की अनेक पर्याएं घट का कारण हैं और घट उन पर्यायों का कार्य है। कारणधर्म का कार्य में समारोपण किया जाता है। इसीलिए पर्यायगत नानात्व को घट आदि वस्तु में आरोपित करके ही कहा जाता है कि यह घट एक होते हुए भी कथञ्चित् अनेक है। यहां यह शंका होती है कि एक ही घट यदि अनेक होता है तो एक ही घट से अनेक घटों का कार्य सम्पादित क्यों नहीं हो जाता? वहां अनेक घटों की क्या

आवश्यकता है। इस प्रश्न के उत्तर में यह कहना है कि यह प्रयोग निश्चयनय की दृष्टि से है, व्यवहारनय की दृष्टि से नहीं। इसलिए व्यवहार को सम्पादित करने के लिए द्रव्यदृष्टि का आश्रय लेना चाहिए और वस्तु की अनेकान्तता को स्वीकार करना चाहिए। वस्तु का अनेकान्तत्व स्वीकार करने पर उसका एकत्व, अनेकत्व, नित्यत्व और अनित्यत्व सब विधिवत् सम्पन्न हो जाते हैं। वस्तु जब अनेकान्तात्मक होती है तब उस द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु में वस्तु को जब द्रव्यदृष्टि से देखा जाता है तब द्रव्य का नित्यत्व और एकत्व के आधार पर वस्तु का नित्यत्व और एकत्व सिद्ध होता है। जब वस्तु का पर्यायदृष्टि से विचार किया जाता है तब पर्यायों के अनेकत्व और अनित्यत्व के कारण वस्तु का अनित्यत्व और अनेकत्व सिद्ध होता है। यह सब अनेकान्तवाद में ही सुलभ है। एकान्तवाद में तो वस्तु नित्य या अनित्य, एक या अनेक ही हो सकती है, नित्यानित्य अथवा एकानेक नहीं हो सकती। इसलिए कारिकाकार का यह कथन सर्वथा सार्थक है कि एकान्तदृष्टि से पदार्थ की व्यवस्था कभी संगत नहीं हो सकती। द्रव्यों का नेत्य-अनित्य आदि सारा वास्तविक स्वरूप तो अनेकान्तवाद से ही जाना जा तकता है।

( ३९ )

**शब्दः पौद्गलिकोऽस्ति। स च आकाशस्य गुणो नेति तथ्यं प्रतिपादयति—**

शब्द पौद्गलिक है। यह आकाश का गुण नहीं है, इस तथ्य का प्रतिपादन कया जा रहा है—

**पुद्गलप्रचयः शब्दः सचित्ताचित्तमिश्रभिद्।**
**न च व्योमगुणस्तावन्मूर्तत्वात् भवितं क्षमः॥ ३९॥**

शब्द पौद्गलिक है। उसके तीन भेद हैं—सचित्त, अचित्त और मिश्र। शब्द काश का गुण नहीं हो सकता, क्योंकि आकाश अमूर्त्त है और शब्द मूर्त्त है।

**ायप्रकाशिका**

**शब्दो जगति निखिलव्यवहारस्य माध्यमः प्रकाशस्वरूपश्च। यदि शब्दो स्यात् अस्मिन् जगति तदा तु जीवनव्यवहारस्य लोपः सर्वथा। तं विना**

जगदपि तमसाच्छन्नमेव स्यात्[१]। शब्दस्य गुणविषये दार्शनिकानां परस्परं मतभेदोऽस्ति। तत्र तावन्न्यायदर्शने शब्दस्य परिभाषा एवं कृता वर्तते 'श्रोत्रग्राह्यो गुणः शब्दः'[२]। श्रोत्रग्राह्यत्वे सति यद् गुणत्वं तदेव शब्दस्य लक्षणम्। कस्यायं गुण इति जिज्ञासायामुक्तम् 'शब्दगुणकमाकाशम्'[३]। शब्द आकाशस्य गुणोऽस्ति। स च ध्वन्यात्मकोवर्णात्मकश्च भेदभिन्नो द्विविधः।

व्याकरणशास्त्रे च शब्दस्य आकाशदेशत्वं स्वीकृतं न तु आकाशगुणत्वम्। तथा चोक्तं व्याकरणमहाभाष्ये[४]–'श्रोत्रोपलब्धिर्बुद्धिनिर्ग्राह्यः प्रयोगेणाभिज्वलितः आकाशदेशः शब्दः।' अस्य तात्पर्यम्–शब्दस्योपलब्धिर्ज्ञानं श्रोत्रद्वारा भवति। अयं बुद्ध्या गृह्यते प्रयोगेण चाभिज्वलितः–प्रकाशितो भवति। एतादृशः शब्दः आकाशदेशोऽस्ति। एवं शब्दस्य आकाशगुणत्वं निराकृतं भवति व्याकरणमते।

अनेन प्रकारेण मीमांसादर्शनेऽपि शब्दस्य आकाश-गुणत्वं निराकृत्य तस्य द्रव्यत्वमेक स्वीकृतम्। तत्रोक्तम्–

श्रोत्रमात्रेन्द्रियग्राह्यः शब्दः शब्दत्वजातिमान्।
द्रव्यं सर्वगतो नित्यः कुमारिलमते मतः।।[५]

वियद्गुणत्वं शब्दस्य केचिदूचुर्मनीषिणः।
प्रत्यक्षादिविरोधात् तद् भट्टपादैरुपेक्षितम्।।[६]

तात्पर्यमिदं यत् शब्दः श्रोत्रेन्द्रियमात्रग्राह्यः सर्वगतो नित्यो द्रव्यमस्ति। न च अयं आकाशगुणोऽस्ति। किञ्च शब्दस्य आकाशगुणत्वस्वीकारे प्रत्यक्षविरोधोऽस्ति। गुणो हि गुणिनि वर्तते। शब्द आकाशे न दृश्यते आकाश-

---

१. इदमन्धं तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्।
यदि शब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारं न दीप्यते।।
(–दण्डी-काव्यादर्शः)

२. तर्कसंग्रहः पृ. २४।

३. तर्कसंग्रहः पृ. ११।

४. पस्पशाह्निकमहाभाष्यम्ः पृ. ६३।

५, ६. मानमेयोदयः, प्रमेयानि–२२९, ३०।

**स्याऽमूर्तत्वात्। यथा–ज्ञानमात्मगुणः। ज्ञानात्मानौ उभावपि अमूर्तौ। मूर्तः शब्दः अमूर्ताकाशस्य गुणो भवितुं नार्हतीति द्रव्यमेव शब्दः न तु आकाशगुणः।**

**'अभ्राणीव प्रचीयन्ते शब्दाख्याः परमाणवः'[१] इति कथनेन भर्तृहरिणापि शब्दानां परमाणुप्रचयत्वं प्रोक्तम्। अनेन शब्दस्य द्रव्यत्वमेव वक्तुं शक्यते। तस्मात् शब्दो नाकाशगुणः।**

**जैनदर्शनानुसारेण च संहन्यमानानां भिद्यमानानां च पुद्गलानां ध्वनिरूपः परिणामः स उच्यते शब्दः। तस्योत्पत्तिः असम्बद्धपुद्गलानां सम्बन्धात् अथवा सम्बद्धपुद्गलानां सम्बन्धविच्छेदात् जायते। स च पुद्गलप्रचयोऽस्ति। वर्णगन्धरसस्पर्शवन्तः एव पुद्गला इति तल्लक्षणम्। पुद्गलानां प्रचयोऽस्ति पुद्गलसमूहः। यस्मिन् इमे चत्वारः तिष्ठेयुः स पदार्थः रूपी–मूर्तो भवति। अत एव शब्दो मूर्त एव। स च सचित्ताचित्तमिश्रभेदात् त्रिविधः। प्रकारान्तरेणायं जीवः अजीवो मिश्रोप्युच्यते। मनुष्यादिचित्तवद्भ्यः प्राणिभ्यो जायमानः शब्दः सचित्तशब्दः। यथा–पशुपक्षिमनुष्याणां शब्दः। अचित्तवद्भ्यो जडादिपदार्थेभ्यः उत्पन्नशब्दः अचित्तशब्दः। यथा–त्रुट्यतां काष्ठादिपदार्थानां शब्दः। सचित्ताचित्तसंयोगात् प्रादुर्भूतशब्दो मिश्रशब्दः। यथा–वीणावादनशब्दः, कांस्यतालझल्लरीणां शब्दः।**

**जैनदर्शनमते शब्द आकाशगुणो न स्वीकृत। नैयायिकादयो ये दार्शनिकाः यत् मन्वते तन्न युक्तम्। यतो हि गुणो हि गुणिनि वर्तते। आकाशः अमूर्तः शब्दश्च मूर्त इति स्थितौ मूर्तः शब्दः पौद्गलिकत्वात् आकाशस्य गुणो भवितुं न शक्नोति किन्तु द्रव्यमेव सः।**

शब्द जगत् में व्यवहार का माध्यम है वह प्रकाशस्वरूप है। यदि इस जगत् में शब्द न होता तो सर्वथा जीवनव्यवहार का लोप हो जाता। उसके बिना संसार भी अन्धकार से तमसाच्छन्न हो जाता। शब्द के गुण के विषय में दार्शनिकों का परस्पर मतभेद है। न्यायदर्शन में शब्द की परिभाषा इस प्रकार की गई है–'**श्रोत्रग्राह्यो गुणः शब्दः**'। अर्थात् श्रोत्र से ग्राह्य जो गुण है वही शब्द है। वह किसका गुण है, इस

१. वाक्यपदीयम्–

जिज्ञासा में कहा है—'**शब्दगुणकमाकाशम्**'। शब्द आकाश का गुण है। वह ध्वन्यात्मक और वर्णात्मक भेद से दो प्रकार का होता है।

व्याकरणशास्त्र में शब्द का आकाशदेश स्वीकार किया गया है, आकाश का गुण नहीं। व्याकरणमहाभाष्य में कहा है—'**श्रोत्रोपलब्धिर्बुद्धिनिर्ग्राह्य प्रयोगेणाभिज्वलितः आकाशदेशः शब्दः**'। इसका तात्पर्य है—शब्द का ज्ञान श्रोत्र के द्वारा होता है। वह बुद्धि से ग्राह्य है और प्रयोग से प्रकाशित होता है। ऐसा शब्द आकाशदेश है। इस प्रकार व्याकरणमत में शब्द को आकाश का गुण नहीं माना गया है।

इसी प्रकार मीमांसा दर्शन में भी शब्द के आकाशगुण का निराकरण कर उसे द्रव्यत्व ही स्वीकार किया है। वहां कहा है—

**श्रोत्रमात्रेन्द्रियग्राह्यः शब्दः शब्दत्वजातिमान्।**
**द्रव्यं सर्वगतो नित्यः कुमारिलभते मतः॥**
**वियद्गुणत्वं शब्दस्य केचिदूचुर्मनीषिणः।**
**प्रत्यक्षादिविरोधात् तद् भट्टपादैरुपेक्षितम्॥**

इसका तात्पर्य यह है कि शब्द श्रोत्र-इन्द्रिय मात्र से ग्राह्य है। यह सर्वगत है, नित्य है और द्रव्य है। वह आकाश का गुण नहीं है, क्योंकि शब्द को आकाश का गुण स्वीकार करना प्रत्यक्ष विरोध है। गुण गुणी में रहता है। शब्द आकाश में नहीं देखा जाता, क्योंकि आकाश अमूर्त है। जैसे—ज्ञान आत्मा का गुण है। ज्ञान और आत्मा—दोनों अमूर्त हैं। मूर्त शब्द अमूर्त आकाश का गुण नहीं हो सकता। इसलिए शब्द द्रव्य ही है, आकाश का गुण नहीं। '**अभ्राणीव प्रचीयन्ते शब्दाख्याः परमाणवः**'—बादल की तरह शब्द के परमाणु फैलते हैं—इस कथन के द्वारा भर्तृहरि ने भी शब्दों को परमाणुप्रचय कहा है। इससे शब्द को द्रव्य ही कहा जा सकता है। इसलिए वह आकाश का गुण नहीं है।

जैनदर्शन के अनुसार पुद्गलों का संघात और भेद होने से जो ध्वनिरूप परिणमन होता है, वह शब्द कहा जाता है। उसकी उत्पत्ति असम्बद्ध पुद्गलों के सम्बन्ध से अथवा सम्बद्ध पुद्गलों के सम्बन्धविच्छेद से होती है। वह शब्द पुद्गलों का प्रचय (समूह) है। जो वर्ण, गंध, रस और स्पर्श युक्त होते हैं, वे पुद्गल हैं। यही

उनका लक्षण है। पुद्गलों का प्रचय पुद्गलसमूह है, जिसमें ये चारों (वर्णादि) रहते हैं वह पदार्थ रूपी-मूर्त होता है। इसलिए शब्द मूर्त ही है, वह सचित्त, अचित्त और मिश्र के भेद से तीन प्रकार का होता है। प्रकारान्तर से यह जीव, अजीव और मिश्र का भेद भी कहा जाता है। मनुष्य आदि चैतन्यवान् प्राणियों से होने वाला शब्द सचित्तशब्द है जैसे—पशु, पक्षी एवं मनुष्यों का शब्द। अचेतन जड़ आदि पदार्थों से उत्पन्न शब्द अचित्त शब्द है। जैसे टूटते हुए काष्ठ आदि पदार्थों का शब्द। सचित्त और अचित्त के संयोग से प्रादुर्भूत शब्द मिश्र शब्द है। जैसे—वीणा वादन का शब्द, कांस्य, ताल और झल्लरी का शब्द।

जैनदर्शन के अनुसार शब्द को आकाश का गुण स्वीकार नहीं किया गया है। नैयायिक आदि जो दार्शनिक ऐसा मानते हैं वह उचित नहीं है, क्योंकि गुण गुणी में रहता है। आकाश अमूर्त है और शब्द मूर्त—ऐसी स्थिति में मूर्त शब्द पौद्गलिक होने के कारण आकाश का गुण कैसे हो सकता है? क्योंकि शब्द और आकाश परस्पर गुणगुणी-भाव नहीं है। इसीलिए गुणगुणी के अभाव के कारण शब्द आकाश का गुण नहीं है, किन्तु द्रव्य ही है।

(४०)

**दृष्टान्तद्वारा शब्दस्याकाशगुणत्वं निराकरोति—**

दृष्टान्त के द्वारा शब्द के आकाशगुणत्व का निराकरण कर रहे हैं—

**यो हि यस्य गुणः स स्यात्तुल्यधर्मा हि तस्य च।**
**अमूर्तस्यात्मनो ज्ञानं गुणोऽमूर्तं यथा भवेत्॥ ४०॥**

जो जिस द्रव्य का गुण होता है वह उसी द्रव्य के तुल्य धर्मवाला होता है, जैसे—अमूर्त आत्मा का गुण ज्ञान अमूर्त है वैसे ही अमूर्त आकाश का गुण शब्द भी अमूर्त होना चाहिए।

**न्यायप्रकाशिका**

**'एगदव्वस्सिआ गुणा[१]' इत्यागमवचनात् गुणो गुणिनि तिष्ठति। स च समवायसम्बन्धेन। समवायश्च नित्यः सम्बन्धः। अतो गुणगुणिनोः नित्यसम्बन्धः।**

१. उत्तरज्झयणाणि: २८/६।

यस्य द्रव्यस्य यो गुणो भवति स गुणः स्वद्रव्यगुणतुल्यगुणवान् भवति। यथा–जलस्य गुणः शीतस्र्शोऽस्ति। अयं शीतस्पर्शः जलं कदापि न मुञ्चति। यदि शैत्यं कथञ्चित् जलं मुञ्चेत् चन्द्रमसं वा त्यजेत् तदा तत्र गुणगुणिभावो भवितुं नैव शक्नोति। अत एव लिखितं कारिकायां यत् 'यो हि यस्य गुणः स स्यात्तुल्यधर्मा हि तस्य च।' यः पदार्थो यस्य गुणो भवति स गुणिनस्तुल्यधर्मा एव भवति। यथा–आत्मा अमूर्तः, तद्गुणो ज्ञानं चाप्यमूर्तम्। अत एवात्र ज्ञानात्मनोर्युक्त एव गुणगुणिभावः। अस्यां स्थितौ न्यायदर्शने आकाशं लक्षयता यदुक्तं 'शब्दगुणकमाकाशमिति'[१] अर्थात् शब्द एव गुणो यस्य तदेवाकाशमिति। तन्न युक्तम्। यतो हि आकाशममूर्तमस्ति। अतस्तस्य गुणेनामूर्तेन भाव्यम्। न चास्ति तद्गुणः शब्दोऽमूर्तः। शब्दस्तु पुद्गलप्रचयोऽस्ति। पुद्गलश्च स्पर्शरसगन्धवर्णवान् भवति। एवं लक्षणलक्षितपुद्गलसमूहः शब्दो मूर्त एव न तु अमूर्तः। यदि शब्द आकाशगुणः स्यात् तदा अमूर्तः स्यात् न च शब्दस्तादृश इति शब्दो नाकाशगुणः। अयमेवास्याः कारिकायाः आशयः।

'एगदव्वसिआ गुणा'–इस आगमवचन के अनुसार गुण गुणी में रहता है। वह गुण समवायसम्बन्ध से रहता है। समवाय नित्य सम्बन्ध है। इसलिए गुणगुणी का नित्य सम्बन्ध है। जिस द्रव्य का जो गुण होता है वह गुण अपने द्रव्य के गुण के समान गुणवान् होता है, जैसे–जल का गुण शीतस्पर्श है। यह शीत स्पर्श जल को कभी नहीं छोड़ता। यदि शीतलता कभी जल को छोड़ दे अथवा चन्द्रमा को छोड़ दे तो उसमें गुणगुणि-भाव हो ही नहीं सकता। इसीलिए कारिका में लिखा गया है कि जिसका जो गुण होता है वह उसी के तुल्यधर्म वाला होता है। जो पदार्थ जिसका गुण होता है वह गुणी के तुल्यधर्म वाला ही होता है। जैसे–आत्मा अमूर्त है, उसका गुण ज्ञान भी अमूर्त है, इसलिए ज्ञान और आत्मा का गुणगुणिभाव युक्त ही है। इस स्थिति में न्यायदर्शन में आकाश का लक्षण करते हुए जो कहा गया है–'शब्दगुणकमाकाशम्' अर्थात् शब्द ही जिसका गुण है वही आकाश है, यह कहना युक्त नहीं है, क्योंकि आकाश अमूर्त है, इसलिए उसका गुण भी अमूर्त होना चाहिए। उसका गुण शब्द

---

१. तर्कसंग्रहः पृ. ११।

अमूर्त नहीं है। शब्द तो पुद्गलसमूह है और वह स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णयुक्त होता है। इस प्रकार लक्षणवाला पुद्गलसमूह शब्द मूर्त ही है, अमूर्त नहीं है। यदि शब्द आकाश का गुण होता तो अमूर्त होता। शब्द वैसा (अमूर्त) नहीं है, इसलिए वह आकाश का गुण नहीं है। यही इस कारिका का आशय है।

( ४१ )

**शब्दो न आकाशगुणः इत्येव द्रढयति—**

शब्द आकाश का गुण नहीं है, इसको पुष्ट कर रहे हैं—

**तद्गुणत्वादमूर्तत्वेऽश्रावणत्वं न तस्य युक्।**
**ज्ञानस्यातीन्द्रियस्यैव विषयोऽमूर्त्तता यतः॥ ४१॥**

आकाश अमूर्त है। यदि शब्द उसका गुण है तो वह भी अमूर्त होगा। अमूर्त्त श्रुति का विषय नहीं बन सकता, क्योंकि अमूर्त अतीन्द्रिय ज्ञान का ही विषय बनता है।

**न्यायप्रकाशिका**

**न्यायदर्शनाभिमतं शब्दस्याकाशगुणत्वं निराकुर्वन् कथयति कारिकाकारो यत् न आकाशगुणः शब्दः स च पौद्गलिकोऽस्ति। पौद्गलिकप्रचयत्वात् शब्दो मूर्तः। मूर्तः शब्दोऽमूर्तस्याकाशस्य गुणः कथं स्यात्? अमूर्तस्य गुणोऽमूर्त एव भवतीति आकाशगुणत्वाय शब्दस्य अमूर्तत्वं स्वीक्रियते चेत् तन्न युक्तम्। यतो हि यदि शब्दोऽमूर्त इति स्वीक्रियते तदा स श्रुतिविषयो न स्यात्। अस्यां स्थितौ 'श्रोत्रग्राह्यो गुणः शब्दः' इति शब्दस्य परिभाषा अर्थहीना भविष्यति। अत एव अमूर्तपदार्थाः इन्द्रियप्रत्यक्षविषया नैव भवन्ति, मूर्तास्तु इन्द्रियप्रत्यक्षविषयाः। तस्मात् मूर्तः शब्दो न आकाशगुण इत्येव पक्षः साधीयान्।**

न्यायदर्शन का अभिमत है कि शब्द आकाश का गुण है। उसका निराकरण करते हुए कारिकाकार कह रहे हैं कि शब्द आकाश का गुण नहीं है, वह पौद्गलिक है। पुद्गल समूह होने के कारण शब्द मूर्त है। मूर्त शब्द अमूर्त आकाश का गुण कैसे हो सकता है? अमूर्त का गुण अमूर्त ही होता है, इसलिए आकाश का गुण होने के लिए शब्द को अमूर्त स्वीकार किया जाए, वह ठीक नहीं है, क्योंकि यदि शब्द को

अमूर्त स्वीकार किया जाए तो वह श्रुति का विषय नहीं हो सकता। इस स्थिति में '**श्रोत्रग्राह्यो गुणः शब्दः**' श्रोत्रग्राह्य शब्द गुण है, यह शब्द की परिभाषा अर्थहीन हो जाएगी। इसलिए अमूर्त पदार्थ इन्द्रियप्रत्यक्ष के विषय नहीं होते, मूर्त पदार्थ इन्द्रियप्रत्यक्ष के विषय होते हैं। इसलिए मूर्त शब्द आकाश का गुण नहीं है, यही पक्ष युक्त है।

**( ४२ )**

**साम्प्रतं शब्दतुल्यस्य ध्वनेरपि रूपवत्वं पौद्गलिकत्वञ्च साधयति**

अब शब्द के समान ध्वनि का भी रूपवत्व और पौद्गलिकत्व सिद्ध कर रहे हैं —

**रूपवत् पौद्गलिकत्वं निनदस्यापि सेत्स्यति।**

**गृहीतिश्च स्थितिर्यन्त्रे द्वयोरपि समा यतः॥ ४२॥**

शब्द रूपवान् है और पौद्गलिक है। शब्द की तरह ध्वनि भी रूपवान् और पौद्गलिक सिद्ध होगी, क्योंकि यन्त्र में शब्द और ध्वनि दोनों का ही ग्रहण और स्थिरीकरण समान होता है।

**न्यायप्रकाशिका**

**शब्दो रूपवान् पौद्गलिकश्चास्ति तथैव ध्वनिरपि रूपवान् पौद्गलिकश्चास्ति। उभावपि वर्णगन्धरसस्पर्शवन्तौ पुद्गलानां प्रचयौ स्तः। यथाशब्दो मूर्तोऽस्ति ध्वनिरपि तथा मूर्तः। द्वयोः न कापि असमानता दृश्यते।**

**आकाशे केनापि प्रकारेण समुत्पन्नः क्षोभो वायुतरङ्गैराकृष्यमाणः कर्णं यावदुपेत्य श्रुतिगोचरो भवति अथवा भवितुं शक्नोति स शब्दः। स च द्विविधः-वर्णात्मको ध्वन्यात्मकश्च। स्वरयन्त्रजन्यः शब्दो वर्णात्मकः, तालतय-मृदङ्गादिप्रादुर्भूतः शब्दो ध्वन्यात्मकश्च।**

**यथा दूरभाषादियन्त्रेषु शब्दा गृह्यन्ते स्थिरीक्रियन्ते च तथैव ध्वनयोऽपि। यन्त्राणि तु केवलं मूर्तशब्दान् ध्वनीन् चैव ग्रहीतुं शक्नुवन्ति न तु अमूर्तद्रव्याणि। शब्दा ध्वनयश्च मूर्ताः सन्ति। अत एव पुद्गलादन्यत् सर्वममूर्तमेवास्ति। अनेन स्पष्टमिदं यत् शब्दध्वन्योरुभयोर्ग्रहणं स्थिरीकरणं च तुल्यं भवतीत्याशयः प्रस्तुतकारिकायाः।**

शब्द रूपवान् है और पौद्गलिक है वैसे ही ध्वनि भी रूपवान् और पौद्गलिक है। दोनों वर्णगन्धरस और स्पर्शयुक्त हैं और पुद्गलसमूह हैं। जैसे शब्द मूर्त है वैसे ध्वनि भी मूर्त है। दोनों में कोई भी असमानता दिखाई नहीं देती।

किसी भी प्रकार से आकाश में उत्पन्न क्षोभ वायुतरंगों के द्वारा आकृष्ट होकर कान तक जाकर सुनाई पड़े अथवा सुनाई पड़ सके वह शब्द कहलाता है। वह शब्द दो प्रकार का होता है—वर्णात्मक और ध्वन्यात्मक। स्वरयन्त्र से उत्पन्न शब्द वर्णात्मक होता है तथा ताललयमृदंगादि से उत्पन्न शब्द ध्वन्यात्मक।

जैसे दूरभाष आदि यन्त्रों में शब्दों का ग्रहण और स्थिरीकरण किया जाता है वैसे ही ध्वनियों का भी यन्त्रों में ग्रहण और स्थिरीकरण किया जाता है। यन्त्र तो केवल मूर्त शब्दों अथवा मूर्त ध्वनियों को ही ग्रहण कर सकते हैं, अमूर्त द्रव्यों को नहीं। शब्द और ध्वनियां मूर्त होती है। इसलिए पुद्गल के सिवाय सब पदार्थ अमूर्त ही हैं। इससे यह स्पष्ट है कि शब्द और ध्वनि दोनों का ग्रहण और स्थिरीकरण समान होता है, यह प्रस्तुतकारिका का आशय है।

(४३)

**सम्प्रति तमसो द्रव्यत्वं साधयति-**

अब तम का द्रव्यत्व सिद्ध कर रहे हैं—

**पुद्गलात्मतमो भासां नाभावो न्यायसंगतः।**
**तत्त्वेऽपि द्रव्यतामुष्य मुष्यते केन दस्युना॥ ४३॥**

अंधकार पौद्गलिक है। वह प्रकाश का अभाव है, ऐसा मानना न्यायसंगत नहीं है। ऐसा होने पर भी कौन चोर उसके द्रव्यत्व को चुरा सकता है।

**न्यायप्रकाशिका**

**तमः पौद्गलिकमस्ति। यत्र स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णाः तिष्ठन्ति स एव पुद्गलः[१]। तमसि नीलवर्णवत्ता कृष्णवर्णवत्ता वा स्पष्टं दृश्यते।**

---

१. स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः,
(तत्त्वार्थसूत्रम् ५/२३)।

शीतस्पर्शवत्वमपि तत्रानुभूयत एव। एवञ्च स्पर्शवर्णयोस्तत्र उद्भूतत्वेऽपि रसगन्धयोस्तु अनुद्भूतत्वमिति चतुर्णां स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णानामाश्रयस्तमः पौद्गलिकमिति न संशयः। तच्चेदं तमो गुणपर्यायाश्रयत्वात् द्रव्यमिति कथ्यते। न्यायदर्शनेऽपि गुणक्रियाश्रयो द्रव्यमिति परिभाषितं द्रव्यम्। गुणपदेनन्यायदर्शने रूपरसगन्धादयः चतुर्विंशतिगुणा गृह्यन्ते। क्रियापदेन च गमन-पचन-चलनादि-क्रिया गृह्यन्ते। एतदद्वयं यत्र तिष्ठति तदेव द्रव्यमिति न्यायदर्शने।

तमसः कृते भवति एतादृशः प्रयोगः 'नीलं तमश्चलति'[१] इति। अत्र नीलपदेन तमसो रूपवत्वं तथा चलति पदेन तस्य क्रियावत्वं स्पष्टमेव प्रतीयते। अनया रीत्या तमसो द्रव्यत्वं प्रतिपादयदपि न्यायदर्शनं तमसो विषये संदिहानं कथयति यत् तमो न द्रव्यम्। इदन्तु तेजसोऽभावरूपमेव। एतन्मतं निराकुर्वन् ब्रूते ग्रन्थकारः यत् तमो हि भासाम्–तेजसाम् अभावो नास्ति। यः पौद्गलिकः गुणाश्रयः क्रियाश्रयश्च तस्य द्रव्यत्वमपाकर्त्तुं नैव शक्यते। यदि कथ्यते यत् न्यायदर्शनाभिमतेषु नवद्रव्येषु यस्मिन् कस्मिंश्चिद् द्रव्ये तमसोऽन्तर्भावः क्रियताम्। कावश्यकता तमसः स्वीकारस्येति। किन्तु कथनमिदमप्ययुक्तमेव। यतो हि आकाशकालदिगात्ममनःसु रूपरहितेषु पञ्चद्रव्येषु रूपवतस्तमसोऽन्तर्भावो यत्नसहस्रेणाप्यशक्य एव। एवं निर्गन्धतमसो गन्धवत्यां पृथिव्यामप्यन्तर्भावोऽशक्य एव। शीतोष्णस्पर्शवतोः जलतेजसोरपि स्पर्शविहीनस्य तमसो नान्तर्भावः। रूपरहितस्पर्शवति वायावपि रूपवतस्तमसः कथमपि नान्तर्भावः। तस्मात् तम एकं द्रव्यमिति न विसंवादः। यदप्युच्यते तमसि चलन क्रिया दीपापसरणप्रयुक्ता न तु वास्तविकी इत्यपि कथनं नः पक्षमेव दृढीकरोति, यतो हि दीपापसरणेन किमपि द्रव्यमेव चलितुं शक्नोति न तु किमपि शून्यं तत्त्वम्। तमसि नीलत्वप्रतीति र्भ्रान्तिरिति कथनमपि अयुक्तमेव यतोहि सदृशे वस्तुन्येव तत्सदृशस्य भ्रमो भवति। रज्जौ सर्प इव। न चात्र तथेति अत्र भ्रमकथनं मुधैव।

१. तर्क संग्रह न्यायबोधिनी, पृ. ३८।

तम पौद्गलिक है। जहां स्पर्श, रस, वर्ण और गन्ध रहता है, वह पुद्गल है। तम में नीला या कृष्ण वर्ण स्पष्ट प्रतीत होता है। शीत स्पर्श की अनुभूति वहां होती ही है। इस प्रकार स्पर्श और वर्ण तो वहां उद्भूत हैं तथा रस और गन्ध वहां अनुद्भूत हैं। इस प्रकार स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण—इन चारों का आश्रय तम पौद्गलिक है। इसमें कोई संशय नहीं है। इस प्रकार यह तम गुण और पर्याय का आश्रय होने के कारण द्रव्य कहा जाता है। न्यायदर्शन में गुण और क्रिया के आश्रय को द्रव्य कहा जाता है—**गुणक्रियाश्रयो द्रव्यम्** यहां गुण पद से रूप रस गन्ध, स्पर्श आदि चौबीस गुणों का तथा क्रिया पद से गमन, चलन आदि क्रियाओं का ग्रहण किया जाता है। इस प्रकार के गुण और क्रिया के आश्रय को द्रव्य कहा जाता है।

तम के लिए कहा जाता है कि '**नीलं नमश्चलति**' अर्थात् नीला अंधेरा चल रहा है। यहां नीलपद से तम की रूपवत्ता तथा 'चलति' इस पद से उसकी क्रियावत्ता की प्रतीति होती है। इस प्रकार के विवेचन से तम के द्रव्यत्व का प्रतिपादन करने वाला न्यायदर्शन तम के विषय में सन्देह करता हुआ कहता है कि तम द्रव्य नहीं है। वह तो तेज का अभाव रूप हैं। इस मत का निराकरण करते हुए आचार्य कह रहे हैं कि तम तेज का अभाव नहीं है। जो पौद्गलिक है और गुण तथा क्रिया का आश्रय है उसके द्रव्यत्व का निराकरण नहीं किया जा सकता है। उसके द्रव्यत्व का मुञ्चन कौन कर सकता है यदि कहा जाए कि न्यायदर्शन के अभिमत नौ द्रव्यों के अन्तर्गत जिस किसी द्रव्य में तम का अन्तर्भाव कर देने से जब कार्य चल सकता है, तब दशवां द्रव्य तम को मानने की क्या आवश्यकता है? किन्तु उपर्युक्त कथन ठीक नहीं है क्योंकि नव द्रव्यों में आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन—इन पांच अरूपी द्रव्यों में रूपवान् तम का अन्तर्भाव यत्नसहस्र से भी नहीं हो सकता है। इसी प्रकार निर्गन्ध तम का अन्तर्भाव गन्धवती पृथ्वी में भी नहीं हो सकता है। इसी प्रकार शीत स्पर्श वाले जल तथा उष्ण स्पर्श वाले तेज में भी स्पर्शविहीन तम का अन्तर्भाव नहीं हो सकता। रूपरहित स्पर्शवान् वायु में भी रूपरहित तम का अन्तर्भाव नहीं हो सकता है। इस प्रकार यह बात सिद्ध होती है कि तम एक द्रव्य है। इसके विपरीत तम को द्रव्य न मानने वालों का कहना है कि तम में जो चलन क्रिया की प्रतीति होती है वह दीपक के अपसरण प्रयुक्त हैं। इस बात के उत्तर में तम के द्रव्यवादियों का कहना है कि उपर्युक्त कथन से तम को द्रव्य

मानने वालों का पक्ष ही सुदृढ़ होता है क्योंकि इतस्ततः अपसरण से तम का द्रव्यत्व होना पुष्ट है क्योंकि अपसरण किसी द्रव्य से ही होता है न कि निर्जीव पदार्थ में होता है।

तम में नीलत्व की प्रतीति भ्रम है। यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि सदृश वस्तु में ही तत् सदृश का भ्रम होता है जैसे रज्जु में सर्प का भ्रम होता है— **अतस्मिंस्तद्बुद्धि**[१] इस प्रकार की स्थिति यहां नही है। इस प्रकार यह बात स्पष्ट होती है कि न्यायदर्शन के अनुसार तम द्रव्य नहीं है किन्तु वह तेज का अभाव है। जैनदर्शन के अनुसार तो वह द्रव्य है। यहां यह कहना भी ठीक नहीं है कि विनिगमना विरह के कारण तेज को ही तम का अभाव क्यों न मान लिया जाए? किन्तु यह कथन इसलिए ठीक नहीं है क्योंकि तेज को अभाव रूप मानने पर उष्ण स्पर्श का अधिष्ठान कौन होगा? अभी तो तेज ही उष्ण स्पर्श का अधिष्ठान है। इस प्रकार उष्ण स्पर्श का आधार तम द्रव्य है यह बात सिद्ध होती है।

(४४)

**दृष्टान्तद्वारा तमसो द्रव्यत्वं साधयति—**

दृष्टान्त के द्वारा तम का द्रव्यत्व सिद्ध कर रहे हैं—

**यथा जलेऽनलाभावो जलाभावस्तथाऽनले।**
**परस्परमभावेऽपि द्रव्यतापि द्वयोरपि॥ ४४॥**

जैसे जल में अग्नि का अभाव है वैसे ही अग्नि में जल का अभाव है। परस्पर एक दूसरे का अभाव होने पर भी दोनों का द्रव्यत्व सिद्ध है।

**न्यायप्रकाशिका**

**जलेऽग्निर्नास्ति। तस्मादग्निप्रतियोगिकाभावाधिकरणं जलमित्युच्यते। एवमेव अग्नावपि जलं नास्ति इति प्रतीत्या जलप्रतियोगिकाभावाधिकरणमग्निरिति भवति व्यवहारः। एकत्रापरस्याभावेऽपि तयोर्द्रव्यत्वं सुस्थिरमेव। एकस्याभावेन कस्याप्यपरस्य मौलिकं स्वरूपं तत्र न तिष्ठतीति कथनमयुक्तमेव।**

१. विवेकचूडामणि, पृ. ४७, श्लो. १४०।

**तमसि तेजसोऽभावोऽस्ति, तथापि तेजसोऽभावात् तमसो द्रव्यत्वं कथं न स्यात्? मा भवतु तमसि तेजः किन्तु तत्र तेजसोऽभावस्तमसः द्रव्यत्वं विहन्तुं कथमपि न समर्थः तस्मात् तमसो नीलरूपवत्वात् गुणाश्रयत्वं तथा चलन-क्रियाश्रयत्वात् च क्रियाश्रयत्वमिति गुणक्रियाश्रयो द्रव्यमिति न्यायशास्त्र-परिभाषितं द्रव्यत्वं तमसः सुतरां सिद्धयति। जैनदर्शनानुसारं तु वर्णस्पर्शरसगन्धवन्तः पुद्गलाः इति परिभाषितं पौद्गलिकत्वं तमसि सिद्धमेव। तत्र वर्णस्पर्शौ तु उद्भूतौ स्तः। रसगन्धौ तु अनुद्भूतौ स्तः।**

जल में अग्नि नहीं है, इसलिये अग्नि के अभाव का अधिकरण जल होता है। इसी प्रकार अग्नि में भी जल नहीं होता है। इस बोध से जल के अभाव का अधिकरण अग्नि होता है। एक जगह दूसरे का अभाव होने पर भी दोनों (जल और अग्नि) का द्रव्यत्व सुस्थिर होता ही है। एक का अभाव होने पर किसी दूसरे का मौलिक स्वरूप वहां नहीं रहता, यह कहना असंगत है। तम में तेज का अभाव है, तथापि तेज के अभाव में तम का द्रव्यत्व वहां रहता ही है।

तम में तेज का अभाव रहता है तो रहे, किन्तु वहां तेज का अभाव तम के द्रव्यत्व को नष्ट नहीं कर सकता है। इसलिये तम के नीलरूप वाला होने के कारण वह गुण का आश्रय होता है तथा चलन क्रिया का आश्रय होने से वह क्रिया का आश्रय होता है। इस प्रकार "**गुणक्रियाश्रयोद्रव्यमिति**" इस प्रकार न्यायशास्त्र परिभाषित द्रव्यत्व तम में सुस्थिर ही रहता है। जैन दर्शनानुसार तम पौद्गलिक है। यह बात पूर्वकारिका में स्पष्ट कर दी गई है।

(४५)

**तमसो द्रव्यत्वं पुष्टीकरोति**

तम के द्रव्यत्व को पुष्ट कर रहे हैं—

**कृष्णमित्युपलब्धित्वाद् रूपवत्वं प्रसिद्धयति।**
**शीतत्वात् स्पर्शवत्वञ्च तयोः पुद्गललक्षणात्॥ ४५॥**

अंधकार काला है, यह ज्ञान हो रहा है। इससे सिद्ध होता है कि वह रूपवान् है। वह शीतल है। इससे सिद्ध होता है कि वह स्पर्शवान् है। रूप और स्पर्श दोनों पुद्गल के लक्षण हैं।

**न्यायप्रकाशिका**

**तमः कृष्णं भवतीति सार्वजनीनोऽनुभवः। एतेनेदं सिद्ध्यति यत् तमो रूपवत् अस्तीति। एवमेव इयमप्यनुभूतिर्भवति लोकस्य यत् तमः शीतलं भवतीति। एतेन इदं सिद्ध्यति यत् तमः स्पर्शवदस्तीति। अनेन प्रकारेण इदं विज्ञातं भवति यत् तमसि रूपवत्ता स्पर्शवत्ता च वर्तत एव। रूपं स्पर्शश्चेति द्वयमिदं पुद्गलस्य लक्षणमस्ति। मीमांसा-दर्शनानुसारं तमसि गुणस्य क्रियायाश्च प्रतीत्या तमो द्रव्यमस्तीति न संशयः। उक्तञ्च—**

**गुणकर्मादिसद्भावादस्तीति प्रतिभासतः।**
**प्रतियोग्यस्मृतेश्चैव भावरूपं ध्रुवं तमः[१]॥**

तम द्रव्य है इस बात को पुष्ट करते हुए कह रहे हैं कि तम (अंधेरा) काला होता है—यह सार्वजनीन अनुभव है। इससे यह सिद्ध होता है कि तम रूपवान् है। इसी प्रकार यह भी अनुभूति होती है कि तम शीतल होता है। इस प्रकार यह विदित होता है कि तम रूपवान् हैं तथा उसका स्पर्श भी होता है। रूप और स्पर्श—ये दोनों पुद्गल के लक्षण है। तम में इन दोनों के रहने के कारण यह बात निर्विवाद है कि तम पौद्गलिक हैं। मीमांसा दर्शन के अनुसार तम में गुण और क्रिया की प्रतीति होती है। इसके लिये प्रयोग होता है कि नीला अंधेरा चलता है। यहां नील विशेषण के द्वारा तम की रूपवत्ता तथा चलन क्रिया से उसकी क्रियावत्ता की प्रतीति होती ही है। गुण और क्रिया के आश्रय को द्रव्य कहा जाता है। इस रीति से तम की द्रव्यता असंदिग्ध है। कहा भी गया है—

**गुणकर्मादिसदभावादस्तीति प्रतिभासतः।**
**प्रतियोग्यस्मृतेश्चैव भावरूपं ध्रुवं तमः॥**

(४६)

**तमसो द्रव्यत्वं द्रढयति-**

तम के द्रव्यत्व को पुष्ट कर रहे हैं।

---

१. मानमेयोदयः, पृ. १५२, श्लो. ८।

**स्वतन्त्रः कृष्णवर्णोऽपि नाभावो वर्णसंततेः।**
**अवर्णत्वादमूर्तत्वं मूर्तामूर्तभिदेव का॥ ४६॥**

कृष्ण वर्ण भी स्वतन्त्र है। वर्णसन्तति (Spectram) का अभाव नहीं है। जिसका वर्ण नहीं है वह अमूर्त होता है। अवर्ण अमूर्त का लक्षण है। यदि कृष्ण वर्ण मूर्त है, फिर उसको वर्ण न माना जाय तो मूर्त और अमूर्त का अन्तर ही क्या रहेगा?

**न्यायप्रकाशिका**

**तमः एकं द्रव्यं पदार्थो जैनदर्शनाभिमतम्। अत्र च मानं 'नीलं तमश्चलति' इति व्यवहार एव। न्यायपरम्परायां तमसो द्रव्यत्वं नैव स्वीकृतम्। तत्र या गमनक्रियाप्रतीतिः सा तु दीपापसरणक्रिया प्रयुक्ता औपाधिकी न तु वास्तविकी। तस्मात् तमो न द्रव्यमिति तन्मतम्। तत् खण्डयन् लिखत्यत्र यत्-तमसि या नीलरूपप्रतीतिः सा तु वास्तविकी न तु औपाधिकी। तत्र कृष्णवर्णः स्वतन्त्रोऽस्ति। तत्र वर्णसन्ततेः-रङ्गपरंपराया अभावो नास्ति। यत्र वर्णसन्ततेरभावो भवति तद् वस्तु अमूर्तमित्युच्यते।**

**अवर्णत्वम्-वर्ण रहितत्वं, रङ्गरहितत्वं वा अमूर्तस्य लक्षणमस्ति। यत्र अवर्णत्वं तत्र तत्र अमूर्तत्वम् कृष्णवर्णस्तु मूर्त एव। सर्वै दृश्यत एव तमसि कृष्णवर्णः। अस्यां स्थितौ लब्धसत्ताकस्य कृष्णवर्णस्य वर्णत्वं यदि न स्वीक्रियते तदा मूर्तामूर्तयोः को भेदः? मूर्तस्यामूर्तस्य च भेदको वर्ण (रङ्ग) एव भवति। यत्र वर्णवत्वं तत्र मूर्तत्वम्, यत्र च वर्णरहितत्वं तत्रामूर्तत्वम्। यदि सत्यपि वर्णे तस्य वर्णत्वं न स्वीक्रियते तदा मूर्तामूर्तयोरन्तरं किम्? असति वर्णे कालोऽमूर्तस्तथा सत्यपि कृष्णवर्णे तमोऽपि अमूर्तमिति चिन्तनीयो विषयःस्यात्। तस्मात् तमसः कृष्णवर्णत्वात् द्रव्यत्वं स्वीकरणीयमेव।**

तम द्रव्य है, यह बात जैनदर्शनाभिमत है। इस बात की सिद्धि के लिये, '**नीलं तमश्चलति**' यह उक्ति प्रस्तुत की जाती है। यहां नील पद से तम के वर्ण की तथा चलन क्रिया से उसके कर्मवत्ता की प्रतीति होती है। इस प्रकार गुण और क्रिया का आश्रय होने से तम द्रव्य है यह बात सिद्ध होती है। न्यायदर्शन के अनुसार तम को द्रव्य नहीं माना जाता है। इनका कहना है कि तम में जो नील रूप की प्रतीति होती है वह भ्रम है, वास्तविक नहीं है। चलन क्रिया की प्रतीति

जो तम में होती है वह दीप के अपसारण प्रयुक्त है। वह भी वास्तविक नहीं है। न्यायदर्शन के इस मत का खंडन करते हुए कह रहे हैं कि तम में जो नील रूप की प्रतीति होती है वह वास्तविक है। जगत् में शुक्लादि सात प्रकार के वर्ण (रंग) में नील वर्ण भी एक स्वतन्त्र वर्ण है। वर्ण परम्परा का अभाव भी नहीं है। जहां वर्ण का अभाव होता है, वह वस्तु अमूर्त कही जाती है, क्योंकि अवर्णत्व-वर्णरहितत्व ही अमूर्त का लक्षण है। यत्र-यत्र वर्ण रहितत्वं तत्र तत्रामूर्तत्वम्। यह व्याप्ति भी यहां बनती है। कृष्ण वर्ण तो मूर्त ही है। यह बात सर्वानुभव सिद्ध है। अंधेरे में तम को सभी देखते ही हैं। ऐसी स्थिति में जिसकी सत्ता सिद्ध है उस तम का अस्तित्व नहीं है, ऐसा कहना उचित नहीं है।

( ४७ )

**सम्प्रति आत्मनः स्वरूपं प्रस्तौति**

आत्मा का स्वरूप प्रस्तुत कर रहे हैं

**आत्मासंख्यप्रदेशी स्यात् सर्वे ज्ञानमयाश्च ते।**
**नोपाधेः प्रतिबिम्बत्वं स्यादम्भसीव हिमद्युतेः॥ ४७॥**

आत्मा के प्रदेश असंख्य हैं। वे सब चैतन्यमय हैं। जैसे पानी में चन्द्रमा का प्रतिबिम्ब होता है वैसे आत्मा उपाधि का प्रतिबिम्ब नहीं है।

**न्यायप्रकाशिका**

**आत्मा असंख्यप्रदेशी अस्ति। अत्र संख्यातीताः प्रदेशाः सन्ति। तत्र कोऽयं प्रदेश इति जिज्ञासायामुच्यते, यत् अस्यां जगत्यां सर्वतः सूक्ष्ममेकं निरङ्गतत्त्वं परमाणुरस्ति। परमाणूनां प्रचयः स्कन्धः कथ्यते। तस्य स्कन्धस्यापृथक्भूतोऽविभाज्योंशः प्रदेशः कथ्यते। एतादृशलक्षणलक्षितैरसंख्यातप्रदेशैः समन्वित आत्मा भवति। ते सर्वे प्रदेशा ज्ञानमयाः सन्ति। चैतन्यं ज्ञानमेव। तस्मादात्मप्रदेशा ज्ञानमयाश्चैतन्ययुक्ताश्च सन्तीति स्पष्टं भवति।**

**कतिपये दार्शनिका वदन्ति यत् आत्मा द्विविधो जीवात्मा परमात्मा च। अनयोजीवात्मा प्रतिशरीरं व्याप्तः परमात्मनः प्रतिबिम्बोऽस्ति। अस्य चैतन्यं परमात्मनो लब्धं न तु स्वकीयम्। ज्ञानं चैतन्यञ्च एकमेव तत्त्वम्। तदपि परमात्मन**

**एव सम्प्राप्तम। एतत् सर्वं निराकुर्वन् कथयति यत् शरीरव्याप्त आत्मा कस्याप्युपाधेः प्रतिबिम्बं नास्ति। तस्य स्वकीया सत्ता स्वतन्त्रा। अस्यां स्थितौ आत्मा सोपाधिकचैतन्यस्य परमात्मनः प्रतिबिम्बभूतोऽस्ति, इति कथनं न भाति मनोरमम्। जलचन्द्रप्रतिबिम्बस्य नात्र स्थितिः। मूर्त पदार्थस्यैव बिम्ब प्रतिबिम्बभावः।**

आत्मा असंख्य प्रदेशी है। इसमें असंख्य प्रदेश हैं। प्रदेश किसे कहते हैं, इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कह रहे हैं कि इस संसार में सबसे सूक्ष्म एक तत्त्व है। वह निरवयव होता है इसे परमाणु कहा जाता है। परमाणु के प्रचय (समूह) को स्कन्ध कहते हैं। उसके अविभाज्य, अपृथक्भूत अंश को प्रदेश कहते हैं। इस प्रकार के असंख्यात प्रदेश से समन्वित आत्मा होता है। आत्मा के सारे प्रदेश ज्ञानमय है। चेतन और ज्ञान दोनों एक ही वस्तु है। इस प्रकार स्पष्ट होता है कि आत्मप्रदेश ज्ञानमय तथा चैतन्य युक्त होते हैं।

कुछ दार्शनिकों का मत है कि आत्मा दो प्रकार का होता है—जीवात्मा और परमात्मा। इनमें प्रति शरीर में व्याप्त जीव परमात्मा का प्रतिबिम्ब है। उसका चैतन्य परमात्मा से प्राप्त है। उसका ज्ञान स्वयं का न होकर परमात्मा से प्राप्त होता है। इन सब बातों का निराकरण करते हुए कह रहे हैं कि शरीर व्याप्त आत्मा किसी उपाधि का प्रतिबिम्ब नहीं हैं। उसकी सत्ता स्वतंत्र है। ऐसी स्थिति में आत्मा सोपाधिक चैतन्य (ईश्वर) का प्रतिबिम्ब नहीं है। इस प्रकार आत्मा का असंख्य प्रदेशी होना युक्त ही है।

(४८)

**आत्मनः प्रतिबिम्बत्वं निराकरोति-**

जीवात्मा के प्रतिबिम्बत्व का निराकरण कर रहे हैं—

**भवेत्तद् विक्रियायाः सामर्थ्यमुभयोस्तदा।**
**अन्यथा कश्मले तोय तद् भावेऽपि हि तन्न किम्? ४८॥**

जल में प्रतिबिम्ब होता है, वह परिणमन है। उसमें जल और बिम्ब दोनों का सामर्थ्य है, अन्यथा मलिन जल में बिम्ब के होने पर भी प्रतिबिम्ब क्यों नहीं होता?

न्यायप्रकाशिका

इतः पूर्व श्लोके आत्मनो नानात्वं प्रतिपादितमस्ति यत् आत्मासंख्यप्रदेशी स्यात् सर्वे ज्ञानमयाश्च ते। तात्पर्यमिदं यत् प्रतिशरीरं भिन्न आत्मा भवति। स च ज्ञानमयः। तदीयं ज्ञानं स्वकीयं ज्ञानं न तु कुतश्चित् समागतम्।

एतद्विपरीतम् उपलभ्यते तत्त्वमिदं यत् एकमेव चैतन्यं बिम्बत्वक्रान्तमीश्वरचैतन्यं, प्रतिबिम्बत्वाक्रान्तं जीवचैतन्यम्। बिम्बप्रतिबिम्बकल्पनोपाधिः एकजीववादे अविद्या, अनेकजीववादे तु अन्तःकरणान्येव[१]।

एतन्मतं निराकुर्वन् कथयति अत्र ग्रन्थकारो यत् आत्मा अनेकप्रदेशी भवति। तस्यासंख्यप्रदेशाः सन्ति। आत्मा अनेकभेद भिन्नो ज्ञानमयो भवति। तस्य ज्ञानं स्वकीयं स्वतः सिद्धमस्ति न तु कस्यापि बिम्बस्य। जले चन्द्र इव नास्ति अत्र बिम्बप्रतिबिम्बभावः।

तत्र तु जले यद् दृश्यते तत्तु न प्रतिबिम्बम्, किन्तु तत्तु एकं परिणमनमस्ति। अस्मिन् परिणमने स्वच्छजलस्य तथा चन्द्रस्य चेत्युभयोः सामर्थ्यमस्ति। अन्यथा यदि एवं न स्यात् तदा कश्मले-मलिने जले चन्द्रस्य सत्त्वेऽपि कथं न पतति प्रतिबिम्बम्? वस्तुतस्तु न युज्यतेऽत्र बिम्बप्रति-बिम्बभावः। कारणञ्चास्येदमेव यत् बिम्बप्रतिबिम्ब भावस्तु रूपवतोरेव भवति, यथा दर्पणे मुखस्य पतति प्रतिबिम्बम्। न चैषा स्थितिर्वर्त्तते जीवेश्वरयो। इमौ द्वावप्यमूर्तौ। नहि अमूर्तस्थले भवति बिम्बप्रतिबिम्बभावः। तस्मात् कथन-मिदमयुक्तमेव यत् जीव ईश्वरस्य प्रतिबिम्बमस्तीति। जीवोऽपि स्वतन्त्रसत्ताको ज्ञानवान्। जले यत् दृश्यते प्रतिबिम्बं तत्र परिणमनमात्रमेवास्तीति तत्त्वम्। अत एव सत्यपि बिम्बे चन्द्रे जलं च मलिनं तत्र न भवति परिणमनम्। अतो नात्र प्रतिबिम्ब इति अत्रत्यः सारः।

इससे पूर्वश्लोक में आत्मा के नानात्व की बात कही गई है कि आत्मा असंख्यप्रदेशी है। अर्थात् आत्मा के असंख्य प्रदेश हैं। वे सब ज्ञानमय हैं। तात्पर्य यह है कि आत्मा प्रति शरीर में भिन्न-भिन्न है। वह आत्मा ज्ञानमय है। उसका

१. वेदान्तपरिभाषाः गजाननशास्त्री मुसलगांव कर, पृ. ३५६।

ज्ञान अपना है। वह कहीं से आया हुआ नहीं है। उसके विपरीत दर्शनान्तर में यह बात उपलब्ध होती है कि एक ही चैतन्य है। वह बिम्बस्वरूप है। वह ईश्वर है। बिम्बभावापन्न चैतन्य ईश्वर है और प्रतिबिम्बभावापन्न चैतन्य जीव है। बिम्ब और प्रतिबिम्ब का आधार उपाधि है। उपाधि एक जीववाद में अविद्या या माया है और अनेक जीववाद में अन्तःकरण होता है। इस मत का निराकरण करते हुए आचार्य कह रहे हैं कि आत्मा अनेक प्रदेशी है। अर्थात् आत्मा का नानात्व है। आत्मा कई प्रदेश वाला है। वे सब ज्ञानमय हैं। उसका ज्ञान स्वकीय ज्ञान है। वह कहीं अन्य से प्राप्त ज्ञान नहीं है। जल और चन्द्र की भांति यहां बिम्ब-प्रतिबम्बभाव नहीं होता है। वह तो मूर्त पदार्थों में ही होता है। जैसे—चन्द्र मूर्त है तथा जल भी मूर्त है। यहां तो बिम्बप्रतिबिम्बभाव तो संभव है, किन्तु महाप्रज्ञजी का कहना है कि बिम्बप्रतिबिम्बभाव यहां नहीं है, क्योंकि वह तो मूर्त पदार्थों का ही होता है। यहां तो केवल परिणमनमात्र है।

(४९)

**सम्प्रति लक्षणस्य स्वरूपं तदाभासांश्च वक्तुमुपक्रमते—**

इस समय लक्ष्य और लक्षणाभास का वर्णन कर रहे हैं—

**समाकीर्णपदार्थानां व्यावृत्तिर्हेतुलक्षणम्।**
**लक्षणाभासता त्रेधा कीर्तिता तत्त्वविद्वरैः॥ ४९॥**

संकीर्णपदार्थों की व्यावृत्ति का जो हेतु है वह लक्षण है। न्याय के विशेषज्ञ विद्वानों ने लक्षणाभास के तीन प्रकार बतलाये हैं।

**न्यायप्रकाशिका**

**मिलितानामनेकेषां पदार्थानां मध्ये एकस्य पदार्थस्य तस्मात् समुदायघटकान्यस्मात् पदार्थात् पृथक्करणं व्यावृत्तिर्लक्षणस्य प्रयोजनम्। यथा जैनदर्शने जीवाजीवात्मकस्य पदार्थनवात्मकस्य मध्ये जीवस्य लक्षणं कृतं वर्तते—'चेतनालक्षणो जीवः' इति। अनेन जीवस्य लक्षणेन जीव-पदार्थोऽजीवादिभ्यः पदार्थेभ्यः पृथक् भवति। एवं लक्षणलक्षित एव जीवो**

व्यवहारप्रयोजको भवति। अनेन प्रकारेणेदं सिद्धं भवति यत् लक्षणद्वारा एकः पदार्थः पदार्थान्तरेभ्यः पृथक्भूत्वा व्यवहारं साधयति। तदुक्तम्—व्यावृत्तिर्व्यवहारोवा लक्षणस्य प्रयोजनम् इति। तथा चात्रोच्यते—जीवः अजीवादिपदार्थभिन्नः चेतनावत्वात्। अनेन प्रकारेण जीवपदार्थस्य अन्येभ्यः पदार्थेभ्यः पार्थक्यं भवति। न्यायदर्शनेऽपि पृथिव्याः लक्षणमित्थं कृतं वर्तते गन्धवती पृथिवी इति। अत्र पृथिवी लक्ष्या गन्धवत्वं च तदीयं लक्षणम्। अनेन गन्धवत्वलक्षणेन पृथ्वी इतर पदार्थेभ्यः पृथक् क्रियते। यथा—पृथिवी इतरभिन्ना गन्धवत्वात्। अनेन प्रकारेण यस्य कस्यापि पदार्थस्य पदार्थान्तरेभ्यः पृथक्करणं व्यवहारप्रयोजकत्वंच लक्षणस्य प्रयोजनं वेदितव्यम्।

तदेतल्लक्षणप्रसङ्गे लक्षणाभासा अपि सन्ति वर्णिता अत्र। यथा अहेतुत्वेऽपि हेतुवत् प्रतीयमाना हेत्वाभासा भवन्ति, तथैव अलक्षणेऽपि लक्षणवत् प्रतीयमाना लक्षणा भासा भवन्ति। लक्षणाभासो दुष्टं दोषयुक्तं वा लक्षणं भवति। तत्र लक्षणाभासस्य त्रयो भेदा भवन्ति। ते च इत्थम् अव्याप्तः, अतिव्याप्तः असंभवी च। तत्राव्याप्तो नाम—लक्ष्यैकदेशवृत्तिर्भवति। तात्पर्यमिदं यत् यल्लक्षणं लक्षणस्य एकदेशे एकस्मिन्नेव लक्ष्ये गच्छेत्, अन्यस्मिन् च न गच्छेत् तल्लक्षणम् अव्याप्तनामको लक्षणाभासः। लक्षणेन प्रत्येकं लक्ष्ये गन्तव्यं, किन्तु अव्याप्तनामको लक्षणाभासस्तु लक्ष्याणां मध्ये क्वचिदेकस्मिन्नेव लक्ष्ये गच्छति न तु सर्वस्मिन् लक्ष्ये। यथा पशोर्लक्षणं विषाणित्वं क्रियते चेत् इदं लक्षणं गोमहिष्यादिषु गच्छदपि विषाणरहिते व्याघ्रहस्त्यादिषु न यास्यतीति लक्षणमिदम् अव्याप्तलक्षणाभासपदेनोच्यते।

यल्लक्षणं लक्ष्ये अलक्ष्ये चेति उभयत्र गच्छति तल्लक्षणम् अतिव्याप्त-लक्षणाभास इत्युच्यते। लक्ष्यवृत्तित्वे सति अलक्ष्यवृत्तित्वमिति तदीयं लक्षणम्। यथा—वायोर्लक्षणं गतिमत्वं क्रियते चेदिदं लक्षणं वायोर्भिन्नेषु मनुष्यपश्वादिषु सर्वेषु गतिमत्पदार्थेषु अपि यास्यति। तस्मात् लक्ष्यवृत्तित्त्वे सति लक्ष्येतर-वृत्तित्त्वरूपोऽतिव्याप्तलक्षणाभासोऽयम्।

असम्भवी लक्षणाभासोऽसावुच्यते यो हि लक्ष्यमात्रे न गच्छेत्। तात्पर्यमिदं यत् यल्लक्षणमेकस्मिन् अपि लक्ष्ये न यायात् तल्लक्षणमसंभवीनामा

**लक्षणाभास इति वेदितव्यम्। यथा 'गोर्लक्षणं यदि क्रियते' एकशफवत्वं गोर्लक्षणमिति तदेदं लक्षणं गोमात्रे न यास्यति। कारणं च इदमत्र यत् गोः शफः—खुरो द्विधाविभक्तो भवति। न च गोरेको शफो भवति कदाचित्। अतो लक्षणमिदं लक्ष्यमात्रे नैव गच्छतीति असम्भवीलक्षणाभासोऽयम्। एवमेव पुद्गलस्य लक्षणं क्रियते यदि 'चैतन्यं पुद्गलस्य लक्षण-मिति' तदेदमपि लक्षणम् असम्भवी लक्षणाभास एव। तस्मात् कस्यापि वस्तुनो लक्षणं तादृशं विधेयं यत् लक्षणा-भासरहितं विशुद्धं स्यात्।**

सम्मिलित अनेक पदार्थों के बीच एक पदार्थ को अन्य पदार्थों से पृथक् करना लक्षण का प्रयोजन है। लक्षण के द्वारा पदार्थ के स्वरूप को जानकर ही व्यवहार किया जा सकता है। लक्षण के बिना पदार्थ का ज्ञान नहीं हो सकता और पदार्थ के ज्ञान के अभाव में उससे व्यवहार भी नहीं हो सकता इसलिये पदार्थों का लक्षण अत्यावश्यक है। जैसे जैनदर्शन में जीव अजीव आदि नौ पदार्थों के अन्तर्गत जीव पदार्थ का लक्षण किया गया है कि "**चेतनालक्षणो जीवः**" अर्थात् चैतन्य ही जीव का लक्षण है। जीव के इस लक्षण के द्वारा जीव पदार्थ अजीव आदि पदार्थों से पृथक् हो जाता है। इस लक्षण वाला जीव ही जीवत्व के व्यवहार का साधक होता है। इस प्रकार यह स्पष्ट होता है कि लक्षण के द्वारा एक पदार्थ पदार्थान्तर से पृथक् होकर व्यवहार का साधक होता है। इसीलिये कहा जाता है कि '**व्यावृत्ति र्व्यवहारो वा लक्षणस्य प्रयोजनम्**' इसी आधार पर कहा जाता है कि '**जीवः अजीवादिपदार्थभिन्नः चेतनावत्वात्**'—इस प्रकार जीव का अजीवादि पदार्थों से पार्थक्य होता है। न्यायदर्शन में पृथ्वी का लक्षण इस प्रकार किया गया है कि "**गन्धवती पृथ्वी**" यहां पृथ्वी लक्ष्य है और गन्धवत्व उसका लक्षण है। इस लक्षण से पृथ्वी अन्य पदार्थों से पृथक् की जाती है। यहां इस प्रकार का वाक्य प्रयोग होता है कि पृथ्वी इतरभिन्ना गन्धवत्वात्। इसी प्रकार किसी भी पदार्थ का पदार्थान्तर से पृथक् करना व्यवहार का प्रयोजक होता है।

लक्षण के इस प्रसंग में लक्षणाभास के ऊपर भी विचार किया गया है। जिस प्रकार हेतु न होने पर भी जो हेतु की भांति प्रतीत हो उन्हें हेत्वाभास कहते हैं उसी प्रकार जो लक्षण न होते हुए भी लक्षण की भांति प्रतीत हो उन्हें

लक्षणाभास कहा जाता है। लक्षणाभास का अर्थ है—जिस लक्षण में दोष हो अथवा दोषयुक्त लक्षण।

लक्षणाभास के तीन भेद होते हैं—अव्याप्त, अतिव्याप्त और असंभवी। इनमें अव्याप्त लक्षणाभास वह होता है जो लक्ष्य के मध्य किसी एक लक्ष्य में ही जाय, सभी में न जाय। जैसे पशु का लक्षण यदि विषाणीत्वम् किया जाय तो यह लक्षण सींग वाले पशु गाय भैंस में चला जायेगा, किन्तु हाथी, घोड़ा आदि सींग विहीन पशु में नहीं जायेगा। लक्षण के लिये यह आवश्यक है कि वह लक्ष्य मात्र में जाय, किन्तु जो लक्ष्य मात्र में नहीं जाता वह तो अव्याप्त लक्षणाभास ही है।

जो लक्षण लक्ष्य और अलक्ष्य दोनों जगह चला जाय उसे अति व्याप्त लक्षणाभास कहते हैं। जैसे वायु का लक्षण यदि गतिमत्व किया जाय अर्थात् जिसमें गति हो वह वायु है तो यह लक्षण अतिव्याप्त लक्षणाभास कहा जायेगा, क्योंकि यह लक्षण लक्ष्य वायु में जाने के साथ अलक्ष्य वायु से भिन्न मनुष्यादि गतिमान में भी चला जाने के कारण अति व्याप्त हो जाता है।

असंभवी लक्षणाभास उसे कहते हैं जो लक्षण लक्ष्यमात्र में न जाय। जैसे गाय का लक्षण यदि 'एक शफवत्वम्' किया जाय अर्थात् जिसे एक खुर हो उसे गाय कहते हैं तो यह लक्षण गोमात्र में नहीं जाता है, क्योंकि गाय के खुर दो होते हैं न कि, एक। इसलिये यह असंभवी लक्षणाभास है। इसी प्रकार पुद्गल का लक्षण यदि चैतन्य कर दिया जाय तो यह भी असंभवी लक्षणाभास होगा, क्योंकि पुद्गल जड़ है। वे चेतन नहीं होते। इसलिये लक्षण ऐसा बनाना चाहिये जो दोषरहित ही हो।

## (५०)

**सम्प्रति छायाया द्रव्यत्वं साधयति—**

छाया द्रव्य है, इस बात को सिद्ध कर रहे हैं—

**छाया द्रव्यं क्रियावत्त्वात् छाया यातीति प्रत्ययात्।**
**क्रियावत्त्वं भ्रमो ज्ञानजन्यश्चासंभवोऽपि च॥ ५०॥**

छाया द्रव्य हैं, क्योंकि उसमें क्रिया होती है। छाया जा रही है। द्रष्टा को यह प्रत्यय होता है। छाया में क्रिया है, यह भ्रम है। वह ज्ञानजन्य है, इसलिये वहां भ्रम होना असंभव है।

## न्यायप्रकाशिका

प्रतिबिम्बेति नाम्ना ख्याता छाया एकमपरिहार्यं तत्त्वम्। इयं बिम्बानुसारिणी भवति। दार्शनिक जगति ख्यातेषु द्रव्यादि पदार्थेषु छाया किमात्मिकेति प्रश्ने उत्तरयति आचार्यों यत् छाया द्रव्यमस्ति, क्रियावत्वात्। तात्पर्यामिदं यत् छायायां क्रिया अस्ति तस्मात् क्रियाश्रयत्वात् छाया द्रव्यमस्ति किन्तु केवलं क्रियाश्रयत्वमेव न द्रव्यत्व साधकं किन्तु क्रियया सह तत्र गुणस्यापि स्थितिरपि अपेक्षिता भवति। छाया कृष्णवर्णेति लोकप्रसिद्धम्। अनेन प्रकारेण कृष्ण-वर्णरूपगुणाश्रयत्वात् गममचलनादिक्रियाश्रयत्वाच्च छाया द्रव्यमिति सुस्थिरम्।

गमनकर्त्रा सह गच्छन्तीं छायां दृष्टवा कथ्यते लोके छाया गच्छति यातीति वा। अनेन प्रकारेण प्रत्यक्ष प्रमाणदेव यद्यपि छायाया द्रव्यत्वं सिद्ध्यति तथापि कतिपयैर्विद्वद्भिरनुमानेनापि साधयन्ति छायाया द्रव्यत्वम्। तच्चेत्थम् छाया द्रव्यम्-क्रियावत्वात्। अयं तु द्रव्यत्वक्रियावत्वयोः अन्वय-व्याप्तिः व्यतिरेक व्यातिश्च सुलभा। यथा-''यत्र यत्र क्रियावत्वं तत्र तत्र द्रव्यत्वम् इत्यन्वयव्याप्तिः। यत्र यत्र द्रव्यत्वाभावस्तत्र तत्र क्रियावत्वाभावः'' इति व्यतिरेक व्याप्तिरपि भवति अनुमिति प्रयोजिका।

अत्र केचन वदन्ति यद् छायायां यत् क्रियावत्वं प्रतीयते तत् सर्वं भ्रमात्मकमेव न तु वास्तविकम् किन्तु कथनमिदं न युक्तम्। कारणञ्चास्येदमेव यत् तत्र या गमन प्रतीतिर्भवति सा ज्ञानजन्या अर्थात् प्रत्यक्ष ज्ञानजन्यावर्तते। तस्मादत्र भ्रमस्तु असंगत एव।

अत्रेदमालोचनीयं वर्तते यद् ज्ञानजन्यं यत् किमपि भवति तत् सर्वं यदि प्रमैव तर्हि शुक्तौ रजतस्य रज्जौ वा सर्पस्य ज्ञानं प्रमा कथं न स्यात्? अत्रोच्यते-रज्जौ सर्पस्थलात् भिन्नम् अत्रत्यं स्थलम्। अत्र तु अधिष्ठानं रज्जुरस्ति अधिष्ठेयश्च सर्पः। पश्चाज्जाते तथ्यसाक्षात्कारे नायं सर्पः इत्येवं रूपेण पूर्वज्ञानस्य बाधनं भवति अत्र तु रज्जुवत् भ्रमाधिष्ठानं किमपि नास्ति। अत्र तु केवलं गमनक्रियाकर्तृत्वं छायायामेव वर्तते।

प्रतिबिम्ब नाम से ख्यात छाया एक अपरिहार्य तत्त्व है। यह बिम्ब के अनुसार होती है। दार्शनिक जगत् में प्रसिद्ध द्रव्यादि सात पदार्थों में छाया कौन पदार्थ है? इस प्रश्न के उत्तर में आचार्य कह रहे हैं कि छाया द्रव्य है, क्योंकि इसमें क्रिया है। इसलिये क्रियावत्वात् छाया द्रव्य है, किन्तु यह कहना इसलिये संगत नहीं है कि केवल क्रियावान् का होना द्रव्यत्व का साधक नहीं है किन्तु क्रिया के साथ गुण की स्थिति भी वहां अपेक्षित होती है। छाया कृष्णवर्ण की होती है यह बात लोकप्रसिद्ध है। इस प्रकार कृष्णवर्ण रूप गुणाश्रयत्वात् तथा गमनचलनादि क्रियाश्रयत्वात् च छाया द्रव्यमिति सुस्थिरम्।

गमनकर्त्ता के साथ जाती हुई छाया को देखकर लोक में कहा जाता है कि छाया जाती है। इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण से छाया का द्रव्यत्व सिद्ध है तथापि कतिपय विद्वान् अनुमान से भी छाया का द्रव्यत्व सिद्ध करते हैं। वह इस प्रकार होता है कि छाया द्रव्य है क्योंकि उसमें क्रिया तथा गुण है। **गुणक्रिया-श्रयोद्रव्यम्**-गुण और क्रिया का आश्रय द्रव्य ही होता है। छाया में गुण और क्रिया के रहने के कारण उसका द्रव्यत्व असंदिग्ध है। गुण और क्रियात्व के साथ द्रव्यत्व की अन्वय तथा व्यतिरेक—ये दोनों व्याप्ति सुलभ हैं। संस्कृत व्याख्या में इस बात को विधिवत् स्पष्ट कर दिया गया है।

इस प्रसंग में कुछ लोगों का कहना है कि छाया में जिस क्रियावत्व की प्रतीति की बात कही जाती है वह वास्तविक नहीं है, किन्तु वह भ्रमात्मक है। भ्रमात्मक ज्ञान के आधार पर छाया को द्रव्य कहना उचित नहीं है। छाया के द्रव्यवादियों ने इस कथन को मान्यता नहीं दी है। इनका कहना है छाया में जिस क्रियावत्व की प्रतीति होती है वह प्रत्यक्ष ज्ञानजन्य है। ज्ञानजन्य होने के कारण वह प्रमा (यथार्थज्ञान) है, भ्रम नहीं है। यहां यह बात विचारणीय है कि ज्ञानजन्य जो कुछ होता है वह यदि प्रमा ही है तो शुक्ति में रजत ज्ञान को प्रमा क्यों न माना जाय? इसके उत्तर में कहा जाता है कि शुक्ति में रजत अथवा रज्जु में सर्प के स्थल से छाया का स्थल भिन्न है। वहां तो भ्रम का अधिष्ठान रज्जु है और अधिष्ठेय सर्प है। जब वास्तविक ज्ञान होता है तब वहां कहा जाता है—**'नायं सर्पः'**। इस प्रकार का वाद्य ज्ञान यहां नहीं होता है। यहां रज्जु की भांति कोई भ्रमाधिष्ठान नहीं है। यहां तो केवल गमन क्रिया कतृत्व छाया में है।

(५१)

**सम्प्रति गुरोः प्रभावातिशयं प्रस्तौति—**

अब गुरु के अतिशय प्रभाव को प्रस्तुत कर रहे हैं—

**वाच्योऽप्यवाच्यो ननु गौरवत्वाद्,**
**गुरोः प्रभावस्तमिहावलम्ब्य।**
**अमुं प्रयासं फलितात्मभासं,**
**करोति सद्यो मुनिनथमल्लः॥ ५१॥**

गुरु का प्रभाव अपनी गरिमा के कारण वाच्य—वर्णनीय होने पर भी अवाच्य—अवर्णनीय होता है। उसका अवलम्बन लेकर मुनि नथमल (आचार्य महाप्रज्ञ) इस 'जैनन्यायपञ्चाशती' की रचना के इस प्रयास को स्वयं की कल्पना से शीघ्र सफल कर रहे हैं।

**न्यायप्रकाशिका**

**गुरोमहिमा खलु महीयान्। गरीयान् खलु गुरोः प्रभावः। स हि नितान्तनिर्मलचेतसा गुरुनिष्ठेन शिष्येण वाच्योऽपि प्रभावातिशयस्य वाच्यत्वेऽपि स्वकीय-वैशिष्टयात् वस्तुतोऽवाच्व एव। एतादृशं गुरुप्रभावमवलम्ब्य मुनि नथमलः (आचार्य महाप्रज्ञः) 'जैन न्यायपञ्चाशत्याः' रचनाप्रयासं आत्मभासं—स्वकीयकल्पनां सद्यः सफलं करोति।**

गुरु की महिमा अपूर्व है। गुरु का प्रभाव गुरुत्तर होता है। नितान्त निर्मल चित्त वाले गुरुनिष्ठ शिष्य के द्वारा वे वाच्य होने पर भी अपने अतिविशिष्ट प्रभाव के कारण वे वस्तुतः अवाच्य ही अवर्णणीय ही होता है। ऐसे गुरु के प्रभाव का अवलम्बन लेकर ग्रन्थकार मुनि नथमल (आचार्य महाप्रज्ञ) 'जैनन्याय पञ्चाशती' की रचना के प्रयास को स्वयं ही कल्पना से शीघ्र सफल कर रहे हैं।

**आचार्य महाप्रज्ञ इति नामान्तरेण ख्यातेन मुनिना नथमलेन प्रणीता जैन न्याय पञ्चाशतीति पुस्तकं विश्वनाथमिश्रकृत न्यायप्रकाशिका व्याख्यया हिन्द्यां संस्कृते च समलंकृता पूर्णतामविन्दत्।**

●●●

# परिशिष्ट-१

## जैनन्यायपञ्चाशत्याः पारिभाषिकशब्दास्तेषामर्थाश्च–

जैनन्यायपञ्चाशती के पारिभाषिक शब्द और उनके अर्थ–

| | शब्द | अर्थ |
|---|---|---|
| १. | अधिष्ठान | आधार |
| २. | आप्त | यथार्थवादी प्रामाणिक व्यक्ति |
| ३. | उपादेय | उपयोगी |
| ४. | असत्कार्यवादः | कार्य अपनी उत्पत्ति से पूर्व असत् रहता है। ऐसा मानने वाला सिद्धान्त |
| ५. | उपघातः | प्रतिकूल प्रतीति |
| ६. | अनुग्रहः | अनुकूल स्थित या कृपा |
| ७. | औपपातिकः | आरोपित |
| ८. | आधान | प्रस्थापित |
| ९. | अप्राप्यकारी | विषय से सम्बन्ध किये बिना उसका बोध कराने वाली इन्द्रिय, जैसे चक्षु। |
| १०. | अर्पिता | दी गई |
| ११. | न्याय | प्रभाव के द्वारा अर्थ की परीक्षा करना |
| १२. | तत्त्वबुभुत्स | तत्त्व को जानन का अच्छुक |
| १३. | प्रत्यूह | विघ्न |
| १४. | प्रतिबन्धक | रोकने वाला |
| १५. | शारदा | सरस्वती |
| १६. | प्रमाण | यथार्थ ज्ञान का साधन (यथार्थज्ञान) |
| १७. | प्रमेय | जिसे जाना जाय (ज्ञान का विषय) |
| १८. | उपादेयता | उपयोगिता |
| १९. | ज्ञप्ति | ज्ञान |
| २०. | हान | त्याग |
| २१. | नान्तरीयकता | आवश्यकता |
| २२. | व्यवसायी | निश्चय करने वाला |
| २३. | हेयम् | त्यागने योग्य |

| शब्द | अर्थ |
|---|---|
| २४. प्रमाता | ज्ञाता |
| २५. प्रमिति | ज्ञान |
| २६. प्राप्यकारी | यथार्थ से सम्पर्क करके उसका बोध कराने वाली इन्द्रिय |
| २७. अनवस्था | दोषः अनिर्णय की स्थिति |
| २८. औपचारिकः | आरोपित |
| २९. स्वप्रकाशः | जो स्वयं प्रकाशित है |
| ३०. व्यभिचारी | दोषयुक्त |
| ३१. अव्यभिचारी | दोष रहित (निर्दोष) |
| ३२. पद्धति | रीति |
| ३३. कारकसाकल्यम् | सारे कारकों का एकत्र होना |
| ३४. ज्ञानान्तरम् | दूसरे ज्ञान |
| ३५. प्रणाली | तरीका |
| ३६. सन्निकर्षः | सम्बन्ध |
| ३७. चित् | ज्ञान |
| ३८. गवेषणा | खोजना |
| ३९. व्यवसायः | ज्ञान |
| ४०. अनुव्यवसाय | ज्ञान का ग्रहण करने वाला दूसरा ज्ञान |
| ४१. विनिगामनाविरह | एक पक्ष को सिद्ध करने वाली युक्ति का अभाव। |
| ४२. प्रकारः | विशेषण (न्याय मत) के अनुसार |
| ४३. व्याञ्जनावग्रहः | इन्द्रिय का विषय से सम्पर्क होने पर वस्तु का अव्यक्त ज्ञान। |
| ४४. अर्थावग्रह | द्रव्य, गुण आदि कल्पना से रहित अर्थ का ज्ञान जैसे यह कुछ है। |
| ४५. प्रतियोगिता | जिसका अभाव बोला जाय वह प्रतियोगी। उसका धर्म प्रतियोगिता। |
| ४६. अनुयोगिता | अभाव का अधिकरण (जैसे भूतल) |
| ४७. समवय सम्बन्धः | नित्य सम्बन्ध जो इस प्रकार होता है— जाति वाचक, गुण गणी, अवयव, अवयवी। |

# परिशिष्ट-२

## पञ्चाशतीशब्दनिरुक्तिः

दशानां पूरणः इति विग्रहे दशन् शब्दात् संख्यापूरणेडट् *(७/४/४८)* इति सूत्रेण डट् प्रत्यये डिति टेः *(८/४/८४)* इति सूत्रेण टेः लोपे दशत् इति सिद्ध्यति।

ततः पञ्चदशतो मानमस्येति विग्रहे पञ्चाशत् शब्दात् विंशत्यादय[१] ७/२/१२९ इतिसूत्रेण शत प्रत्यये आत्वे च कृते स्त्रीत्व विवक्षयां गौरादित्वात् निपातनाद् वा ईपि च सति पञ्चाशती इति रूप निष्पत्तिः।

---

१. भिक्षुशब्दानुशासनोपरि आधृतोऽयं प्रयोगः।



णाणस्स सारमायारो

# जैन विश्वभारती संस्थान

( मान्य विश्वविद्यालय )

लाडनूँ-341 306, राजस्थान, फोन : 01581-226110